Orbis Biblicus et Orientalis 278

Jean-Marie Durand
Lionel Marti
Thomas Römer (éds.)

Colères et repentirs divins

Actes du colloque organisé
par le Collège de France, Paris,
les 24 et 25 avril 2013

Academic Press Fribourg
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

La collection Orbis Biblicus et Orientalis publie des monographies, des volumes thématiques réunissant plusieurs auteurs et des actes de colloques scientifiques dans le domaine des études bibliques (Bible hébraïque et Septante), de l'assyriologie, de l'égyptologie et d'autres disciplines consacrées à l'étude du Proche-Orient ancien dans un sens large, telles que l'archéologie, l'iconographie et l'histoire des religions. Le comité éditorial et les institutions partenaires reflètent la perspective interdisciplinaire et la qualité académique de la collection. Des manuscrits peuvent être proposés par l'intermédiaire d'un membre du comité éditorial. Ils sont examinés par le comité dans son ensemble, qui peut les soumettre à des pairs de réputation internationale pour une évaluation indépendante. La série est diffusée, abonnée et lue sur tous les continents.



Schweizerische Gesellschaft für Orientalische Altertumswissenschaft
Société suisse pour l'étude du Proche-Orient ancien
Swiss Society of Ancient Near Eastern Studies



Publié grâce à des subsides de l'Académie suisse des Sciences humaines et sociales et du Collège de France.

Catalogue général sur internet:
Academic Press Fribourg: www.paulusedition.ch
Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen: www.v-r.de

La mise en pages a été réalisée par les éditeurs.

ISBN: 978-3-7278-1785-4 (Academic Press Fribourg)
ISBN: 978-3-525-54404-4 (Vandenhoeck & Ruprecht)
ISSN: 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos VII

Dominique CHARPIN
La défaite, conséquence de la colère divine. La théologie de l'histoire à Alep d'après les archives royales de Mari 1

Lionel MARTI
« Tu as fait se lever les armes furieuses d'Aššur ».
L'impossible repentir du courroux d'Aššur ? Idéologie et realpolitik dans l'empire assyrien 13

Hervé GONZALEZ
Colère et (non-)repentir de Yhwh en Zacharie 1-8 31

Hans-Peter MATHYS
Colère et repentance divines chez le chroniste ? 49

John SCHEID
Des dieux qui se fâchent mais ne connaissent pas le repentir.
Le cas romain 65

Daniel BODI
Les agents de la colère, de la grâce et du repentir divins en Ézéchiel 14, 12-23 et en Gilgameš XI, 181-198 71

Christophe NIHAN
Excès et démesure de la colère divine dans la Bible hébraïque 89

David HAMIDOVIĆ
Mastéma, le « démon de main » de Yhwh dans le livre des *jubilés* 109

Micaël BÜRKI
Mieux vaut prévenir que subir. De l'usage des lois en Nombres 5-6 .. 121

Youri Volokhine
Colère et châtiment divin en Égypte ancienne :
la question des maladies cutanées 139

Bernadette MARTEL-THOUMIAN
La peste, une manifestation de la colère divine dans les sources mamloukes tardives (872-923/1468-1517) 153

Olivier ARTUS
Moïse et la colère de Dieu en Nombres 11,4-34 165

Jürg HUTZLI
La fureur divine et son détournement en Nb 25 177

Albert de PURY
La remarquable absence de colère divine
dans le Récit sacerdotal (P^g) 191

Nele ZIEGLER
Le juste souffrant victime de la colère divine.
Un thème de la littérature mésopotamienne 215

Yoram COHEN
The Problem of Theodicy – The Mesopotamian Perspective 243

Jean-François LANDOLT
La colère et le repentir d'Élohim sont-ils des questions pertinentes
pour le livre de Qohélet ? 271

Philippe BORGEAUD
La Mère des dieux. Colère et repentir 285

Stéphanie ANTHONIOZ
Colère et repentir divins dans le déluge 297

Thomas RÖMER
Yhwh peut-il changer d'avis ? Arbitraire, colère, repentir,
compassion divins dans la Bible hébraïque 313

Michaela BAUKS
Dieu entre fermeté et repentance en Genèse 2-4 325

Michaël GUICHARD
Une prière bilingue inédite de Mari l'art d'amadouer son dieu et
seigneur de la littérature à la pratique 343

Jean-Marie DURAND
Entre faute et péché, regret et repentir… 377

Index 391

AVANT-PROPOS

La question de la colère divine, tant ses raisons, que ses conséquences, est une thématique fondamentale dans de nombreuses sociétés antiques et modernes. Des catastrophes, des défaites dans des guerres, mais aussi des drames personnels sont souvent expliqués par la colère d'un dieu, méritée ou imméritée. Apparemment, les discours sur la colère des dieux cherchent à expliquer ce qui autrement est difficile à comprendre. Les contributions contenues dans ce volume cherchent à mieux cerner et comprendre ce concept qui peut se décliner de différentes manières selon les contextes historiques, sociologiques et géographiques. Elles sont issues du colloque interdisciplinaire organisé au Collège de France les 24 et 25 avril 2013, par la Chaire des Milieux Bibliques, qui réunissait des spécialistes des mondes proche-orientaux anciens, biblique, de la Grèce, de Rome, autour de cette question de la colère divine et celle d'un possible repentir divin qui lui est corrélée. Alors que la colère divine est quasiment omniprésente, la notion du repentir d'une divinité semble beaucoup plus limitée.

L'article de Dominique CHARPIN, qui ouvre ce volume, illustre, à partir du cas particulier du dieu de l'orage Addu d'Alep, que les hommes ne devaient pas s'engager envers les divinités à la légère car tout parjure encourait de terribles malédictions. Celles-ci manifestaient aux hommes que ce sont les dieux qui conduisaient le cours des événements, les hommes n'ayant pas de contrôle sur leur destin. Cette toute-puissance divine pouvait néanmoins parfois servir à justifier l'injustifiable, comme le montre l'article de Lionel MARTI : le roi assyrien, bras armé de son dieu, était parfois dans l'incapacité de contenir la colère divine envers le parjure vaincu. Cependant, un pardon divin pouvait justifier l'incapacité du souverain à vaincre son adversaire. La divinité pouvait aussi laisser s'abattre sa colère sur son propre peuple, se servant de ses ennemis pour arriver à ses fins, comme l'illustre Hervé GONZALEZ. Il analyse la première partie du livre de Zacharie (chapitres 1-8), où l'expression de la colère de Yhwh, sur deux niveaux, l'une réduite dans le temps contre Jérusalem, et l'autre latente contre son peuple, a pour but d'expliquer le retour d'exil, la reconstruction du Temple et la restauration de Jérusalem.

Dans la Bible hébraïque, la colère divine peut prendre plusieurs formes. Hans-Peter MATHYS discute le cas des livres des Chroniques, où la colère de Yhwh apparaît comme une « colère froide », une forme réfléchie et structurée intégrée dans le dogme de la rétribution, qui par définition ne peut connaître le repentir divin. Cette absence d'un repentir est aussi observée par John SCHEID, dans le cas de la religion romaine, où la fureur des dieux peut être apaisée par des actes cultuels ; mais même si des divinités regrettent parfois les effets de leur colère, elles ne se repentent jamais. Philippe BORGEAUD montre que la situation est différente pour la Grèce ancienne. Il

analyse l'exemple de Déméter, la déesse éleusienne, qui devient très tôt la figure centrale autour de laquelle s'organisent les colères et les réconciliations divines.

Plusieurs communications insistent sur les liens entre les textes bibliques et les œuvres littéraires de l'Orient ancien. Stéphanie ANTHONIOZ étudie la fonction des récits du déluge comme résultat de la colère divine en comparant notamment le récit de la Genèse et celui d'Atra-hasîs. Alors que dans l'épopée d'Athra-hasîs le déluge résulte de la décision de certains dieux de contenir la multiplication des hommes, les deux versions bibliques du déluge le présentent comme manifestation de la colère de Yhwh face au mal et à la violence qui se sont répandus sur la terre. Daniel BODI, montre les liens étroits qui existent entre les agents de la colère exposés dans le récit du déluge dans la tablette XI de la version standard de Gilgameš, dans l'épopée d'Erra et dans le livre d'Ezéchiel. Il discute les parallèles entre Gilg. XI et Ez 14, qui présentent des agents de colère divine similaires, ainsi que les rôles d'Išum et du prophète Ezéchiel, en tant qu'agents de la grâce qui suit en Erra et Ezéchiel la manifestation de la fureur divine.

Si le thème de la fureur aveugle est bien présent dans la Bible hébraïque, un second type coexiste avec elle et semble se développer dans des traditions plus tardives, comme l'illustre Christophe NIHAN, celui d'une colère du dieu comme puissance qui devient autonome. Dans certains textes le dieu semble possédé par la colère au point de n'être plus qu'une puissance de destruction aveugle. L'exemple le plus manifeste de la colère divine comme puissance destructrice distincte de la divinité se trouve probablement dans le récit de 2 S 24 et dans sa réécriture en 1 Ch 21. Cette colère, fréquemment décrite comme aveugle et excessive, ne fait généralement l'objet d'aucun repentir La contribution de David HAMIDOVIĆ analyse la question des agents de la colère divine dans le contexte du judaïsme ancien, notamment dans le livre des Jubilées, où Mastéma joue le rôle d'agent de Yhwh pour tous les actes incompatibles avec la bonté divine.

La colère divine peut aussi être le fait d'une désorganisation de la société, ce qui explique, comme le montre Micaël BURKI, l'insertion de matériau juridique dans certains textes narratifs de la Bible hébraïque. Il prend comme exemple le texte complexe de Nombres 5-6, dont l'objectif était, par le rappel de certaines lois cultuelles, de ne pas provoquer par inadvertance le courroux divin. Une autre solution pour apaiser la divinité était l'usage de psaumes et de prières pénitentielles, tel le texte du palais de Mari, rédigé sur deux tablettes inédites, que Michael GUICHARD présente pour la première fois dans ce volume.

Le discours sur la colère de Yhwh dans la Bible hébraïque peut aussi souligner les liens spécifiques qu'il entretient avec Moïse, comme le démontre Olivier ARTUS, dans le cas de Nombres 11, 4-34. Dans ce récit le thème de la colère est utilisé pour mettre en valeur le statut spécifique de Moïse qui fait part de sa colère face à la fureur divine. Toujours dans le

livre des Nombres (chapitre 25), le discours sur la colère divine peut aussi servir pour critiquer une situation contemporaine de l'auteur, comme la question des « mariages mixtes ». Jürg HUTZLI montre que le récit situe cette pratique qui provoque la colère divine dans le passé autant qu'il critique une situation du présent.

Yhwh est bien connu pour être un dieu en colère. Cependant il existe des textes bibliques où cette colère est étonnement absente. C'est le cas du récit sacerdotal de la Genèse, commenté par Albert de PURY, où le déluge n'est finalement pas le résultat du courroux, mais est motivé par le nouveau projet de création divine. Jean-François LANDLOT fait le même constat pour le livre de Qohélet dans lequel la colère ou le repentir divins sont absents et sont remplacés par une théologie de la création où priment la sagesse comme bon sens et bonne pratique du monde.

La maladie constitue une expression bien connue de colère divine. Youri VOLOKHINE illustre cette question par le biais des maladies cutanées dans l'Égypte ancienne qui stigmatisent la personne et la désignent comme étant frappée de la fureur divine. Bernadette MARTEL-THOUMIAN s'intéresse aux épidémies de peste de l'époque mamlouke tardive, interprétées comme des manifestations de la colère divine, suite notamment au non-respect de la morale musulmane. Les efforts multiples pour stopper l'épidémie montrent l'effroi suscité et l'impuissance des pouvoirs publics face à ce qui est compris comme une sanction d'Allah.

Si l'on comprend facilement qu'un fautif puisse être puni, la question du juste souffrant victime des effets de la colère divine est le centre de nombreuses réflexions dans les littératures proche-orientales anciennes. Nele ZIEGLER aborde ce thème dans la littérature mésopotamienne en étudiant en détail une de œuvres centrales de cette dernière le *Ludlul bêl nêmeqi*. Yoram COHEN reprend la question du problème de la théodicée en montrant que l'hypothèse traditionnelle du développement de cette théorie, à l'époque cassite (2e moitié du IIe millénaire) en réaction à des catastrophes sociales ou historiques est à revoir. En effet, il ne s'agit pas d'une période d'âges sombres et on retrouve ce problème d'un juste souffrant déjà aux périodes précédentes. Thomas RÖMER analyse d'abord un problème théologique similaire, celui du dieu frappant aveuglement son propre peuple voir des individus. Cette idée a été difficile à supporter, aussi, dans des traditions ultérieures, c'est la figure de Satan qui prend la place de Yhwh. Dans d'autres traditions, Yhwh est présenté comme un dieu pouvant changer d'avis, et ainsi détourner sa colère, comme dans le livre de Jonas dont la fin reste cependant ambiguë. Une conception similaire apparaît également dans le récit de Genèse 2-4, qui est étudié par Michaela BAUKS qui compare ce texte aux récits mésopotamiens sur la création de l'homme. Elle montre que le texte de Gn 2-4 représente une sorte de repentance préventive qui souligne l'idée que l'ordre divin ne se comprend que dans un mouvement dialectique, dont les nouveaux interlocuteurs ne sont plus les autres divinités, mais l'homme lui-même.

Jean-Marie DURAND conclut ce volume par une étude plus spécifique du vocabulaire du péché, de la faute, du repentir et du ressentiment à partir des archives retrouvées dans le palais de Mari, pour montrer, à quel point ces questions doivent être étudiées au plus près de nos sources pour ne pas nous laisser influencer par notre propre culture.

Nous remercions Monsieur l'Administrateur du Collège de France qui a mis à notre disposition la salle Marguerite de Navarre ainsi que la Commission des publications du Collège de France pour un subside significatif qu'il nous a consenti permettant la publication de ces actes.

Paris, octobre 2015
Jean-Marie Durand, Lionel Marti et Thomas Römer

LA DÉFAITE, CONSÉQUENCE DE LA COLÈRE DIVINE

LA THÉOLOGIE DE L'HISTOIRE À ALEP D'APRÈS LES ARCHIVES ROYALES DE MARI*

Dominique Charpin, EPHE, UMR 7192

La conception des divinités par les Mésopotamiens était, à l'évidence, de nature anthropomorphique : l'action des dieux à l'égard des hommes était décrite en partie par projection des relations parents/enfants. De fait, le mécanisme de la punition peut être schématisé de la manière suivante : faute –> colère divine –> punition. Le point important à relever est que, en Mésopotamie ancienne, la divinité qui châtie n'est pas conçue comme une sorte de juge impassible qui délivre des sentences de manière détachée : le dieu punit parce que la faute de l'homme provoque sa colère.

Pour traiter ce thème, il m'a paru intéressant de me limiter à une période bien déterminée, soit les quatre premiers siècles du deuxième millénaire qui forment l'époque paléo-babylonienne. On verra d'abord comment la colère des dieux était invoquée dans des malédictions pour obtenir la défaite de son ennemi. On étudiera ensuite la façon dont, dans la vie quotidienne, on interprétait certains événements fâcheux comme conséquence de la colère divine. Nous verrons enfin comment ce mode d'explication fut étendu à la vie politico-militaire, conduisant à l'ébauche de ce qu'on peut appeler une véritable théologie de l'histoire et dont les premiers éléments sont attestés à Alep au XVIII[e] siècle avant notre ère.

1. INVOQUER LA COLÈRE DIVINE

Un exemple typique de malédiction[1] figure sur une tablette découverte

---

* Cette contribution a été préparée dans le cadre du projet « ARCHIBAB (Archives babyloniennes, XX[e]-XVII[e] siècles av. J.-C.) », dont la phase 2 est financée pour 2011-2014 par l'ANR (Agence Nationale de la Recherche) au titre des « programmes blancs » ; voir http://www.archibab.fr, où on trouvera le développement des sigles ici utilisés, ainsi que la transcription de la plupart des textes cités dans la présente étude. Je remercie Th. Römer pour son invitation à participer à ce colloque, qui montre une fois de plus l'intérêt de confronter les études bibliques avec celles qui portent sur les sources mésopotamiennes.

1 Voir en général W. SOMMERFELD, « Flüche und Fluchformeln als Quelle für die altorientalische Kulturgeschichte », *in* M. DIETRICH et O. LORETZ (éds.), *Mesopotamica, Ugaritica, Biblica. Festschrift für Kurt Bergerhof zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 7. Mai 1992*, AOAT 232, Neukirchen-Vluyn 1993, p. 447-463.

dans le palais de Mari. Elle était destinée à être gravée sur une masse d'arme offerte au dieu Nergal[2] :

> Celui qui enlèvera cette arme de la main de Nergal pour (y) placer une autre, la fera entrer dans son trésor, effacera mon nom inscrit pour (y) inscrire son nom non inscrit, – que Anum et Enlil renversent son trône ! Que Nergal, le seigneur de l'arme, brise son arme !

On trouve ici le lien classique entre la faute et sa punition : celui qui aura commis un méfait sera puni par où il a péché, ce que les juristes désignent comme des « peines réfléchissantes »[3].

Un autre exemple figure sur la « statue Cabane ». Il s'agit des restes d'une statue vouée à Šamaš par Yasmah-Addu. L'inscription s'achève ainsi[4] :

> Celui qui effacera mon nom inscrit et fera inscrire son nom, – que Šamaš, mon seigneur, arrache ses fondations et détruise sa semence !

La malédiction vise à l'extinction de la descendance du fautif[5].

Cependant, dans les deux textes qu'on vient de voir, le ressort de l'action punitive des dieux Anum et Enlil ainsi que Nergal d'une part, Šamaš d'autre part, n'est pas décrit. On trouve en revanche, dans l'épilogue du Code de Hammu-rabi, une malédiction par la déesse Ištar à l'encontre du roi futur qui ne respecterait pas le monument du roi de Babylone ou les sentences qu'il contient. Le texte est d'une tonalité bien différente[6] :

> Que la déesse Ištar, reine de la bataille et du combat, qui dégaine mes armes, ma protectrice bienveillante, qui aime mon règne, maudisse son règne d'un cœur furieux et avec une grande rage ; qu'elle rende mauvais ses bons rapports (avec ses alliés) ; qu'elle brise ses armes à l'endroit de la bataille et du combat ; qu'elle suscite contre lui désordre et révolte ; qu'elle

---

2 D. CHARPIN, « Inscriptions votives d'époque assyrienne », *MARI* 3, 1984, p. 41-81, p. 62 n° 10. Cette malédiction ne renvoyant à aucun roi en particulier, elle n'a été incluse ni dans la partie de RIMA 1 consacrée à Samsi-Addu (A. K. GRAYSON, *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (to 1115 BC)*, Royal Inscriptions of Mesopotamia, Assyrian Periods 1, Toronto 1987, p. 47-76) ni dans celle de RIME 4 dévolue à Yasmah-Addu (D. R. FRAYNE, *Old Babylonian Period (2003-1595 BC)*, Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods 4, Toronto 1990, p. 615-622) et court donc le risque d'être oubliée… Pour le statut de ces tablettes portant des projets d'inscriptions royales, voir D. CHARPIN, « Les inscriptions royales suméro-akkadiennes d'époque paléo-babylonienne », *RA* 100, 2006, p. 131-160, spéc. p. 153-154.

3 Voir à ce sujet D. CHARPIN, « Amendes et châtiments prévus dans les contrats paléo-babyloniens », *in* J.-M. DURAND, Th. RÖMER et J.-P. MAHÉ (éds.), *La Faute et sa punition dans les civilisations orientales*, PIPOAC 1, Louvain/Paris/Walpole 2012, p. 1-21, spéc. p. 13.

4 RIME 4, p. 616.

5 Pour ce thème, voir K. RADNER, *Die Macht des Namens. Altorientalische Strategien zur Selbsterhaltung*, Santag 8, Wiesbaden 2005, p. 74-90, à compléter par D. CHARPIN, « Se faire un nom : la louange du roi, la divinisation royale et la quête de l'immortalité en Mésopotamie », *RA* 102, 2008, p. 149-180, spéc. p. 167-168.

6 CH l 92-li 23, cf. M. ROTH, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Writings from the Ancient World 6, Atlanta 1995, p. 139.

> fasse tomber ses guerriers, qu'elle abreuve la terre de leur sang, qu'elle érige en tas dans la plaine les cadavres de ses soldats ; qu'elle ne montre aucune compassion pour son armée. Quant à lui, qu'elle le livre à ses ennemis et qu'elle le conduise enchaîné au pays de son ennemi.

Ici, c'est bien la rage qui doit motiver la déesse : sa punition du coupable découle de son courroux sans pitié, qui s'étend, au-delà du roi fautif, à l'ensemble de ses soldats. La défaite souhaitée est bien présentée comme la conséquence de la colère divine.

Des malédictions faisant appel au courroux divin figuraient aussi dans des serments d'alliance (souvent désignés à tort comme des « traités »[7]). Ainsi lit-on dans une tablette découverte à Tell Leilan et récemment publiée[8] :

> De même que Addu (le dieu de l'Orage) se déchaîne contre son ennemi et l'emporte, qu'il se déchaîne contre Till-Abnu, fils de Dari-epuh, ses serviteurs et son pays et les emporte ! Et de même qu'une expectoration ne revient pas à son point de départ, puissent Till-Abnu, fils de Dari-epuh, [ses serviteurs] et le pays d'Apum [tout entier(?) ne pas revenir ch]ez eux.

Cette malédiction est construite en deux parties. Elle évoque d'abord le tremblement provoqué par un violent orage, qui doit secouer et finalement emporter le parjure. L'image qui suit est celle d'une violente expectoration, qui fonctionne toujours à sens unique : on souhaite que le parjure, expulsé de chez lui, ne puisse jamais y revenir. Le moteur de tout cela, c'est bien la colère du dieu de l'Orage contre son ennemi.

2. La colère divine, explication de nombreux maux

Dans tous les textes qu'on vient d'examiner, il s'agit de colères divines *souhaitées* par celui qui les évoque. Pour les cas de colères divines effectivement *constatées*, les chercheurs interrogent le plus souvent des textes littéraires. Il s'agissait toutefois d'un phénomène courant : la colère divine servait d'explication à des événements de la vie de tous les jours, maladies ou décès subits ; certaines conduites étaient dès lors dictées par la crainte

---

7 D. Charpin, « Guerre et paix dans le monde amorrite et post-amorrite », *in* H. Neumann *et al.* (éds.), *Krieg und Frieden im Alten Vorderasien. 52e Rencontre Assyriologique Internationale, Münster, 17.-21. Juli 2006*, AOAT 401, Münster 2014, p. 189-214.

8 J. Eidem, *The Royal Archives from Tell Leilan. Old Babylonian Letters and Treaties from the Lower Town Palace East*, PIHANS 117, Leyde 2011, p. 394 : col. v (6) *ki-ma* ^{d}IŠKUR *e-li a-ia-bi-*[*š*]*u* (7) *uš-ta-ra-ah-ha-bu-ma i-ra-*[*hi-ṣú*] (8) *e-li* ^{I}*ti-la-ab-nu-*[*ú*] (9) DUMU *da-ri-e-pu-uh* ÌR-*di-*[*šu*] (10) *ù ma-ti-šu li-iš-ta-a*[*r-hi-ib-ma*] (11) *li-ir-hi-ṣa-an-ni-*[*ma*] (12) *ki-ma ga-ah-hi-bu*-ma a-na a*[*š-ri-šu*] (13) *la i-tu-ru* ^{I}*ti-la-*[*ab-nu-ú*] (14) DUMU *da-ri-e-pu-uh* [ÌR-*di-šu*] (15) *ù ma-a-at a-pí-*[*im ka-li-šu*(?)] (16) [*a-na a*]*š-ri-šu-nu* [*a i-tu-ru*]. La justification de la correction de la l. 12 se trouve dans ma chronique « Les débuts des relations diplomatiques au Proche-Orient ancien », *RA* 109, 2015, sous presse.

du courroux divin. Une fois de plus, je voudrais montrer que les documents d'archives ont beaucoup à dire sur ce sujet. Je m'appuierai notamment sur les très riches archives de Mari : de nombreux exemples montrent que la crainte de la colère divine était constante.

2.1. Des maladies

Les épidémies étaient désignées par un mot terrible : « dévorement du dieu » *ukulti ilim*[9]. Le terme est en particulier employé pour la grande épidémie qui frappa le royame de Mari sous Yasmah-Addu. On note dans ce contexte cette lettre[10] :

> Le dieu vient de devenir favorable (*ištalim*) envers le pays [tout entier]. Depuis le mois d'[Abum], le 25 jusqu'au mois de Tirum, le 5 au soir, le dieu [avait frappé]. Le(s) malade(s) qui … avai(en)t été touché(s), (ont) survécu et, au mois de Tirum, le 10, j'ai fait prendre les présages pour enterrer le tas (des morts). Le dieu a alors répondu (oui). Tout un chacun de ceux qui subsistaient, a enterré le cadavre qui lui incombait. Au mois de Tirum, le 14, les exorcistes-*mašmaššû* et les lamentateurs-*kalû* ont purifié (*elêlum*) la ville. Le dieu vient de devenir favorable (*ištalim*) envers le pays. Que mon seigneur le sache.

On voit donc que pendant 10 jours l'épidémie, présentée comme l'œuvre du « dieu » (*ilum*, non précisé), a fait rage. Après un délai de cinq jours, suite à des présages favorables obtenus par un devin, on entreprit d'enterrer les cadavres[11]. Quatre jours plus tard, les purificateurs entrèrent en œuvre. Le dieu semblait alors s'être apaisé.

2.2. Des morts soudaines

De la même manière, les décès brutaux étaient attribués à une décision divine.

C'est ainsi que Zimri-Lim commenta la mort du roi Atamrum qui venait d'abandonner son camp[12] :

> En ce qui concerne Atamrum à propos duquel tu as consulté, tu m'as communiqué cette information par Abi-šadi. Abi-šadi est venu à moi et me l'a dite : « La divinité vient de demander des comptes (*šâlum*) à cet individu qui s'était levé contre nous. »

---

[9] Voir par exemple ARM 5 87 (= LAPO 18 1017) : 6 *ú-ku-ul-ti* DINGIR-*lim*, ou encore ARM 26/1 259 : 5.

[10] ARM 26/1 263 : 5-23.

[11] Ce délai est anormal : en principe, on enterrait les morts dès le lendemain de leur décès (voir D. CHARPIN, « Les vivants et leurs morts dans la Mésopotamie paléo-babylonienne : l'apport des textes d'archives », *in* J.-M. DURAND, Th. RÖMER et J. HUTZLI (éds.), *Les Vivants et leurs morts. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 14-15 avril 2010*, OBO 257, Fribourg et Göttingen 2012, p. 19-32, spéc. p. 24 et n. 23).

[12] ARM 10 134 + 177 = LAPO 18 1145.

Le verbe *šâlum* signifie « interroger », mais aussi « mettre à l'épreuve » et dans un certain nombre de contextes « mettre à mort »[13].

La mort soudaine des fils d'un individu fit soupçonner que leur père avait commis une impiété grave[14] :

> Les trois fils de Batahrum, le [...] , viennent de mourir, tous (trois), en même temps. Le premier jour, ils ont été malades et Batahrum m'a envoyé un message pour (avoir) un devin. Je lui en ai envoyé un. Le deuxième jour, comme la nuit tombait, ils sont morts, tous (trois) ensemble. Après une nuit sur le lit, on les a fait sortir et on les a enterrés. Il n'a plus de descendance. Tout autour de moi, j'ai entendu répéter : « Il y a chez cet homme [x mines] d'argent, propriété divine ».

La rumeur dont l'auteur de la lettre se fait l'écho est révélatrice des états d'esprit : pour que cet homme perde d'un coup toute sa descendance, c'est qu'il avait dû commettre une très grave faute envers une divinité.

Le roi d'Apum Zuzu étant mort de façon brutale, des explications très différentes de son décès inattendu circulèrent[15] :

> Un Hanéen m'a rejoint et m'a dit : « Zuzu s'est "empli de l'eau" du dieu et il est mort ». Voilà <ce qu'il m'a dit>. Le Hanéen m'ayant apporté la nouvelle de sa mort, j'ai dit à Qarni-Lim : « Zuzu est mort ».
> Mais Qarni-Lim n'a pas cru à la mort de Zuzu et il a envoyé un serviteur à lui pour confirmer la mort de Zuzu. Ce serviteur a fait le rapport suivant : « Zuzu ne s'est pas "empli de l'eau" du dieu. Il est tombé du haut de la muraille et une pierre lui a fracassé la région du nez. On l'a emmené tout sanglant mais il est mort pendant le transport ». Voilà ce que j'ai appris autour de moi.
> Après le serviteur de Qarni-Lim, un homme (...) a apporté à Qarni-Lim la nouvelle de la mort de Zuzu en ces termes : « Zuzu ne s'est pas "empli de l'eau" du dieu. Il n'est pas mort après être tombé du haut de la muraille. Il est mort de "la mort de son dieu"[16] (...).
> Voilà ce que j'ai appris autour de moi ; je l'ai écrit à mon seigneur. À présent, cet homme qui s'était révolté contre mon seigneur et qui avait été la sauvegarde de l'ennemi de mon seigneur, [menaçait] les pâturages de mon seigneur. La grande divinité de mon seigneur [l'a ...].

On a manifestement un problème d'information, mais ce qui compte dans la perspective de la présente communication est la fin, hélas mutilée : on comprend néanmoins que pour l'auteur de la lettre, c'est le dieu du roi de Mari qui a châtié son ennemi[17].

---

13 ARM 26/2, p. 70, note b au texte n° 311.
14 ARM 26/1 280 : 5-16.
15 LAPO 16 333 [A.350 + A.616].
16 L'expression akkadienne est : *mu-ut i-li-šu-ma i-mu-ut*. À ce sujet, voir récemment J. FINCKE, « *mūt ilī-šu mâtu*, "to die a death (decreed by) his god" », *NABU* 2013/75.
17 On trouve d'ailleurs un emploi identique de *malûm*, « s'emplir », dans ARM 26/1 279 : 7-8, où « s'emplir de la colère du dieu » (*še-ra-at* DINGIR-*lim im-la-a-ma*) est un euphémisme pour désigner une « maladie de peau ».

2.3. L'affaire des prêtresses Kulmiš

Dans une lettre à Šibtu, le roi Zimri-Lim tente de rassurer son épouse [18] :

> Il ne faudrait pas qu'en apprenant quelque nouvelle, ton cœur s'inquiète. L'ennemi n'a rien pu contre moi dans le combat. Ça va bien ; qu'en rien ton cœur ne s'inquiète ! En outre, c'est à cause de ses prêtresses que le dieu Addu de Kulmiš a provoqué le trouble (*dalihtum*) dont tu m'as parlé.

Le passage est très elliptique, mais la suite de la lettre montre que cette affaire est liée à la campagne contre le roi Ibal-Addu d'Ašlakka. Plus bas, le roi de Mari donne des instructions pour que les prêtresses d'Addu de Kulmiš soient reconduites chez elles : manifestement, le roi craignait le courroux du dieu du fait qu'il s'était emparé de ses prêtresses : celles-ci jouissaient donc d'un statut particulier qui devait en principe les mettre à l'abri des convoitises des vainqueurs[19].

2.4. Conclusion

Les dieux pouvaient donc manifester leur mécontentement en déclenchant des épidémies ou en provoquant la mort subite d'un ou plusieurs individus. L'éventualité de leur courroux était prise en compte par les rois pour prendre certaines décisions. Un sacrifice spécifique, le *pudûm*, avait lieu régulièrement, qui semble voir eu pour but de calmer la colère des dieux[20].

3. LA THÉOLOGIE DE L'HISTOIRE À ALEP

Ces remarques préliminaires nous conduisent à Alep. Le temple du dieu de l'Orage de cette ville est attesté depuis l'époque des archives d'Ebla, au XXIVe siècle av. J.-C., jusqu'au Bas-Empire romain. Il y a maintenant une dizaine d'années, des fouilles menées par Kay Kohlmeyer sur la citadelle d'Alep ont réussi à en retrouver les ruines et les dégager partiellement[21] ; l'état retrouvé correspond à l'époque néo-hittite, aux alentours de 900 av. J.-C. Mais des tablettes retrouvées à Mari nous permettent de reconstituer ce qui se passait dans ce temple dès le XVIIIe siècle et en particulier les prophéties qui y étaient formulées[22].

---

[18] ARM 10 123 (= LAPO 18 1169) : 4-12.

[19] Pour ce dossier, voir J.-M. DURAND, *LAPO* 18, p. 347-349.

[20] Voir Sh. Yamada, « A *pudûm* Rotation List from Tell Taban and the Cultural Milieu of Ṭabatum in the Post-Hammurabi Period », *RA* 105, 2011, p. 137-156.

[21] K. KOHLMEYER, « Der Tempel des Wettergottes von Aleppo », *in* K. KANIUTH, A. LÖHNERT, J. L. MILLER, A. OTTO, M. ROAF et W. SALLABERGER (éds.), *Tempel im Alten Orient. 7. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft 11.-13. Oktober 2009, München*, CDOG 7, Wiesbaden 2013, p. 179-218.

[22] Voir le livre fondamental de J.-M. DURAND, *Florilegium marianum VII. Le Culte d'Addu d'Alep et l'affaire d'Alahtum*, Mémoires de NABU 8, Paris 2002, d'où sont extraits les textes étudiés ci-dessous (cités comme FM 7).

3.1. Deux prophéties différentes : Addu de Kallassu et Addu d'Alep

Un premier document a été envoyé par Nur-Sin à Zimri-Lim depuis Alahtum[23] :

> Lors des oracles, Addu de Kallassu apparaît en disant : « Ne suis-je pas Addu de Kallassu, qui l'ai élevé (= Zimri-Lim) sur le haut de mes cuisses et qui l'ai fait revenir sur le trône de la maison de son père ? Depuis que je l'ai fait revenir sur le trône de la maison de son père, je lui ai donné à nouveau une résidence. Maintenant, puisque je l'ai fait revenir sur le trône de la maison de son père, je m'approprierai un bien dans son domaine. S'il ne (me le) donne pas, – le maître du trône, des territoires et de la ville c'est moi, et ce que j'ai donné je (le) reprendrai. Si au contraire il accède à mon désir, je lui donnerai trône sur trône, maison sur maison, territoire sur territoire, ville sur ville, et je lui livrerai le pays, de son levant à son ponant. » Voilà ce qu'ont déclaré les prophètes-*âpilum*. De fait, lors des oracles, il (= Addu) apparaît à chaque fois (de la sorte). Et c'est ainsi que le prophète-*âpilum* d'Addu de Kallassu prétend à la résidence d'Alahtum pour domaine. Mon seigneur est informé !

On voit ici comment la demande du dieu est assortie d'une menace si sa demande n'est pas acceptée et d'une promesse si Zimri-Lim s'incline : le dieu se décrit très clairement comme maître de l'histoire. C'est lui qui a permis à Zimri-Lim de retrouver le trône de Mari : il peut aussi bien l'en chasser qu'accroître sa puissance.

Le plus curieux, c'est que la même lettre se poursuit avec la transcription d'une autre prophétie[24] :

> Autre chose : le prophètre-*âpilum* d'Addu d'Alep est venu à moi en présence d'Abu-halim et m'a dit ceci : « Rapporte à ton maître ces propos (du dieu) : "Ne suis-je pas Addu d'Alep qui t'ai élevé sur mon bas-ventre et qui t'ai fait revenir sur le trône de la maison de ton père ? (Cependant) je ne te réclame rien. Lorqu'un plaignant ou une plaignante feront appel à toi, tiens-toi debout et rends-leur justice. C'est la (seule) chose que je te demande. (Si) tu fais ce que je t'ai indiqué et que tu prêtes attention à ma parole, alors je te livrerai le pays de son orient à son ponant et un pays à toi populeux." »
> Voilà ce que le prophète d'Addu d'Alep m'a dit en présence d'Abu-halim. Mon seigneur est informé !

On observe un contraste étonnant entre cette prophétie et celle d'Addu de Kallassu : Addu d'Alep se présente comme un dieu qui ne réclame rien, sinon que le roi rende la justice à ceux qui font appel à lui[25]. Alors il augmentera la puissance de Zimri-Lim. Mais la prophétie ne contient pas de

---

[23] FM 7 39 : 13-30.

[24] FM 7 39 : 46-62.

[25] Voir à ce sujet D. CHARPIN, « "Si quelqu'un fait appel à toi, sois présent !" Les interventions royales dans la vie économique et juridique à Mari », *Syria supplément* 2, 2014, p. 407-420.

symétrique : aucune menace n'est formulée au cas où le roi de Mari ne suivrait pas cet avis.

Comment comprendre une telle opposition ? Evidemment, la question que nous ne pouvons éviter de nous poser, c'est : qui se cache derrière ces deux dieux ? Les éléments nous manquent pour dépasser le stade de la pure spéculation.

3.2. Addu, maître de l'histoire

La lettre de Nur-Sin qu'on vient de citer date de la fin du règne de Zimri-Lim : le rappel de son avènement par le dieu Addu nous ramène une douzaine d'années en arrière[26]. Parfois, les rappels du passé remontent à une période plus ancienne encore[27]. Une autre lettre écrite par le même Nur-Sin retranscrit un autre discours prophétique[28] :

> Dis à mon Seigneur : ainsi (parle) Nur-Sin, ton serviteur. Abiya, le répondant d'Addu d'Alep, est venu me tenir ce discours : « Ainsi parle Addu : "J'avais donné tout le pays à Yahdun-Lim et, grâce à mes armes, il n'a pas eu de rival au combat. Il a abandonné mon parti et le pays que je lui avais donné, je l'ai donné à Samsi-Addu. Puis..., Samsi-Addu…

Le contexte historique de ce rappel peut désormais être compris. Nous savons en effet que Yahdun-Lim commença son règne en étant l'allié du roi d'Alep Sumu-epuh. Mais, sous la pression de son puissant voisin méridionnal, le roi d'Ešnunna, il changea de camp et fit alliance avec ce dernier. C'est manifestement ce qui lui fut reproché par le dieu Addu, qui choisit alors de donner la victoire à Samsi-Addu. Après la mort de Yahdun-Lim, Samsi-Addu put s'emparer du royaume de Mari.

3.3. Yarim-Lim craint la colère de Addu s'il ne respecte pas le droit d'asile

La dernière affaire se situe au début du règne de Zimri-Lim. Le roi de Mari avait mâté une révolte et les instigateurs de celle-ci, pour lui échapper, se réfugièrent dans le royaume d'Alep. Zimri-Lim envoya donc son barbier Dariš-libur négocier leur extradition[29]. Dariš-libur rendit compte de son entrevue avec le roi d'Alep Yarim-Lim en ces termes[30] :

---

26 Pour une étude d'ensemble de la période, voir D. CHARPIN et N. ZIEGLER, *Florilegium marianum V. Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite : essai d'histoire politique*, Mémoires de NABU 6, Paris 2003.

27 D. CHARPIN, « L'évocation du passé dans les lettres de Mari », *in* J. PROSECKY (éd.), *Intellectual Life of the Ancient Near East. Papers Presented at the 43rd Rencontre assyriologique internationale Prague*, July 1-5, 1996, Prague 1998, p. 91-110.

28 FM 7 38 : 1-10.

29 Le titre de Dariš-libur n'est indiqué dans aucun document actuellement connu, mais me semble très vraisemblable. Pour les activités diplomatiques d'un barbier royal, comparer avec SANER 2 6 : 2-3, qui mentionne une mission à Uruk sous Rim-Anum du chef des barbiers de Larsa, manifestement envoyé par Rim-Sin II (A. SERI, *The*

Lorsqu'à Yarim-Lim j'eus tout dit des paroles de mon Seigneur, voici ce qu'il m'a répondu : « Zimri-Lim a expulsé ses ennemis. (Mais) aujourd'hui dangereuses sont ses demandes ! Sumu-epuh, mon père, ayant respecté la divinité, réussit ce qu'il voulait. Nul roi ne l'affronta. Une fois qu'il se fut emparé de ce qu'il (= Addu) avait donné à Samsi-Addu, Sumu-epuh, mon père, n'eut point le saoûl de sa vieillesse. Du fait qu'il agressa le pays de [...] qu'il (= Addu) avait donné à Samsi-Addu, Addu le fit périr. Or, jusqu'à aujourd'hui, le cœur d'Addu n'a pas eu à s'irriter contre moi. » Voilà ce qu'il me répondit.

On voit comment le roi d'Alep utilise le passé afin de définir une ligne de conduite pour le présent. Son père Sumu-epuh connut la réussite tant qu'il se conforma aux injonctions du dieu Addu. Or son voisin Samsi-Addu réussit à s'emparer de territoires limitrophes du royaume d'Alep : cela n'aurait pas été possible sans l'assentiment du dieu. Donc, en cherchant à s'en emparer, Sumu-epuh s'opposa à la volonté du dieu. Le châtiment ne tarda guère : il mourut prématurément. Cette mort est clairement présentée comme conséquence de la colère du dieu. Par contraste, Yarim-Lim indique en effet : *a-di i*-[*na-an-na*] (22) [*l*]*i-ib-bi* ᵈIŠKUR *e-li-ia ú*-[*ul ša-b*]*u-ús* « jusqu'à présent, le cœur d'Addu n'a pas été en colère contre moi ». Certes, le verbe *šabâsum* « être en colère » est restitué, mais il y a de bons parallèles, comme ce présage paléo-babylonien[31] : *ilšu eli awîlim šabus* « son dieu est en colère contre cet homme ».

Le sort de Sumu-epuh sert à Yarim-Lim d'exemple pour commenter la phrase que J.-M. Durand avait traduite : « (Mais) aujourd'hui dangereuses sont ses demandes ! » L'akkadien est : (13) ... *i-n*[*a-an-na*] (14) [*d*]*a-an-nu* [*e-re*]-*šu-šu-ma*. On peut préciser le sens de *dannum* dans ce contexte. On trouve ainsi dans cette lettre[32] :

En outre, au sujet de la maison de Yaphur-Lim, Itur-Asdu lui avait aussi dit : « Ne prends pas, sans l'autorisation du roi, la maison de Yaphur-Lim ! L'homme est tabou *(dannum*). Il ne faudrait pas que le roi soit en colère contre toi. »

On voit donc que toucher à quelqu'un ou quelque chose qualifié de *dannum* peut provoquer la colère – ici, du roi, ailleurs, du dieu. Dans son commentaire de ce texte, J.-M. Durand avait implicitement renvoyé à FM 8 15 : [*qa*]-*qa-ru-um šu-ú da-an*, qu'il a proposé de traduire[33] : « Ce terrain est religieusement dangereux». Il a mis ce dernier passage en relation avec ARM 26/1 13 : 7-9 où le roi d'Alep dit que dans le palais de Mari les dieux

House of Prisoners: Slavery and State in Uruk during the Revolt against Samsu-iluna, SANER 2, Berlin/New York 2013, p. 239 [sans commentaire]).

30 FM 7 8 : 10-23.

31 YOS 10 31 ii 47 et 23: 4.

32 ARM 10 73 (= LAPO 18 1249) : 10-15.

33 J.-M. DURAND, *Florilegium marianum VIII. Le Culte des pierres et les monuments commémoratifs en Syrie amorrite*, Mémoires de NABU 9, Paris 2005, p. 8.

sont *dannû* « forts »[34]. C'est manifestement ce sens de *dannum* qu'il faut ici retenir.

La lettre de Nur-Sin se poursuit en explicitant la nature de la demande de Zimri-Lim et du danger auquel elle expose le roi d'Alep s'il l'accepte[35] :

> Lors de sa deuxième réponse, voici ce qu'il m'a répondu : « Zimri-Lim a-t-il donc oublié la volonté *(ṭêmum)* d'Addu ? Assurément, j'ai bien peur que Zimri-Lim ne sache pas que dans le pays d'Addu des fugitifs ne doivent pas être livrés de force[36] ! Sinon, m'enverrait-il ce message : "Pourchasse ces gens à l'intérieur de ton pays, qu'ils ne s'(y) trouvent plus !" ? » C'est sa seconde réponse.

Cette fois, on comprend clairement la demande de Zimri-Lim : il souhaitait que le roi d'Alep procède à l'extradition de ses opposants. Yarim-Lim répond avec une règle de nature religieuse : le dieu de l'Orage accorde le droit d'asile à toute personne qui se réfugie dans son pays, c'est-à-dire au Yamhad. Si l'on compare ce passage avec le premier, la conclusion est claire : le non-respect du droit d'asile expose le contrevenant à la colère du dieu – et à la mort. Mais la lettre ne s'arrête pas là[37] :

> Lorsqu'il me répondit pour la troisième fois : « Si ces gens se trouvent à l'intérieur de mon pays et que je les aie refusés à Zimri-Lim, que Zimri-Lim ait aujourd'hui du ressentiment envers moi ! Désormais, que ces gens reviennent dans un an, deux ans, dix ans dans mon pays et mon royaume et (y) accèdent, je les entraverai et les ferai mener à Zimri-Lim. Si je ne remplis point cette obligation envers Zimri-Lim, qu'Addu d'Alep demande des comptes à Yarim-Lim ! »Voilà ce qu'il me répondit.

Ce passage comporte deux affirmations à distinguer soigneusement. Tout d'abord, le roi affirme que les fugitifs ne sont pas dans son royaume – mais clairement, il préfère le ressentiment de Zimri-Lim à la colère du dieu s'il venait à les livrer. Ensuite, il s'engage, au cas où à l'avenir ces gens reviendraient dans son royaume, à les livrer à Zimri-Lim ; il place cette promesse sous le patronage du dieu Addu par une étonnante formule d'auto-malédiction, dans laquelle il parle de lui-même à la troisième personne[38].

---

34 DURAND, *op. cit* (n. 29), p. 8 n. 38. Pour l'analyse du contexte de cette lettre, cf. D. CHARPIN, « "Temple-palais" et chapelles palatiales en Syrie aux troisième et deuxième millénaires av. J.-C. », *RA* 106, 2012, p. 73-82, spéc. p. 78-79.

35 FM 7 8 : 24-33.

36 Pour cette traduction, voir D. CHARPIN, « Extradition et droit d'asile dans le Proche-Orient ancien: le cas du dieu de l'Orage d'Alep », *in* C. MOATTI, W. KAISER et C. PÉBARTHE (éds.), *Le Monde de l'itinérance en Méditerranée de l'antiquité à l'époque moderne. Procédures de contrôle et d'identification. Tables-rondes Madrid 2004 - Istanbul 2005*, Ausonius éditions, Etudes 22, Bordeaux 2009, p. 621-642 (p. 634 n. 65).

37 FM 7 8 : 34-49.

38 Dans laquelle on retrouve le verbe *šâlum*, ici traduit par « demander des compte », mais qui signifie plus radicalement « mettre à mort » (cf. ci-dessus n. 13).

CONCLUSION

Des événements fortuits comme des épidémies ou des morts subites étaient attribués à la colère divine. Dès lors, celle-ci pouvait être appelée sur les ennemis dans des formules de malédiction. Et la relecture du passé montrait aux hommes que les dieux conduisaient bel et bien le cours des événements. Ce n'était cependant pas selon leur caprice : si la colère du dieu Addu d'Alep se manifesta à plusieurs reprises contre des rois, c'est qu'ils n'avaient pas respecté leurs engagements. Le cas du dieu de l'Orage d'Alep est intéressant, en ce qu'il réunit pour la première fois dans l'histoire la prétention à l'universalité et l'exigence de la justice : une combinaison promise à un bel avenir…

RÉSUMÉ

En Mésopotamie ancienne, la divinité qui châtiait n'était pas conçue comme une sorte de juge impassible qui délivrait des sentences de manière détachée : le dieu punissait parce que la faute de l'homme provoquait sa colère. La présente communication étudie ce thème à partir d'exemples documentés dans les archives paléo-babyloniennes, datant pour l'essentiel du XVIII[e] siècle av. J.-C. On verra comment la colère des dieux était invoquée dans des malédictions pour obtenir la défaite de son ennemi. On étudiera ensuite la façon dont, dans la vie quotidienne, on interprétait certains événements fâcheux (maladies, mort soudaines, …) comme manifestations de la colère divine. Nous verrons enfin comment ce mode d'explication fut étendu à la vie politico-militaire, conduisant à l'ébauche de ce qu'on peut appeler une véritable théologie de l'histoire et dont les premiers éléments sont attestés à Alep. La relecture du passé montrait aux hommes que les dieux conduisaient bel et bien le cours des événements. Ce n'était cependant pas selon leur caprice : si la colère du dieu Addu d'Alep se manifesta à plusieurs reprises contre des rois, c'est qu'ils n'avaient pas respecté leurs engagements.

« TU AS FAIT SE LEVER LES ARMES FURIEUSES D'AŠŠUR » L'IMPOSSIBLE REPENTIR DU COURROUX D'AŠŠUR ?

IDÉOLOGIE ET REALPOLITIK DANS L'EMPIRE ASSYRIEN

Lionel Marti, CNRS, UMR 7192

Pour les anciens Mésopotamiens, les mondes des hommes et des dieux étaient sans cesse en interaction. L'humanité n'ayant été crée que pour subvenir aux besoins des dieux et leur être agréable, il s'agissait pour les hommes de ne pas courroucer leurs maîtres, car leurs colères entraînaient des conséquences désastreuses. Ainsi s'est constitué un ensemble de moyens, prières et rituels divers pour apaiser la divinité. C'est pourquoi le vocabulaire de la colère en akkadien est particulièrement bien fourni, tout comme celui du pardon, compris la plupart du temps comme le retour de la divinité qui s'était détournée du pécheur. Le pénitent, pour calmer celle qu'il avait courroucée, pouvait plaider sa cause notamment par la prière en exprimant un véritable regret de l'avoir fâché par ses actions[1]. Libre à elle de le libérer de sa faute et le pardonner.

L'empire assyrien qui naît au XIVe siècle avant notre ère et qui prendra sa pleine mesure dans la première moitié du premier millénaire, jusqu'à contrôler l'ensemble du Proche-Orient, dut son extension à une implacable machine de guerre victorieuse et à une idéologie impérialiste qui transposa notamment cette conception du rapport entre individu et divinité à l'échelle d'un empire comme moyen d'en justifier l'extension, la gestion et la diplomatie[2].

---

1 Sur ces prières on pourra se reporter aux ouvrages déjà anciens de W. MAYER, *Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen „Gebetsbeschwörungen"*, SP SM 5, Rome 1976 et de M.-J. SEUX, *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie*, LAPO 8, Paris 1976. Voir A. LENZI (éd.), *Reading Akkadian Prayers and Hymns. An Introduction*, Ancient Near East Monographs 3, Atlanta 2011. Pour les prières à main levée, on se reportera en dernier lieu à C. FRECHETTE, *Mesopotamian Ritual-prayers of "Hand-lifting" (Akkadian Šuillas). An Investigation of Function in Light of the Idiomatic Meaning of the Rubric*, AOAT 379, Münster 2012 et à D. SHIBATA, « Ritual Contexts and Mythological Explanations of the Emesal Šuilla-Prayers in Ancient Mesopotamia », *Orient* 45, 2010, p. 67-85. Plus spécifiquement concernant les prières adressées à Marduk voir T. OSHIMA, *Babylonian Prayers to Marduk*, Tübingen 2011.

2 Voir par exemple S. W. HOLLOWAY, *Aššur is King ! Aššur is King ! Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire*, CHANE 10, Leiden 2002.

En effet, comme l'exposent notamment le rituel de couronnement assyrien[3] et les inscriptions royales, le dieu Aššur chargeait son représentant sur terre, le roi assyrien, d'étendre son domaine jusqu'aux limites du monde car, tel l'avatar du dieu Ninurta, il pouvait, par la conquête, ramener l'ordre dans un monde étranger naturellement chaotique en le domestiquant[4]. Ce rôle explique son statut de héros[5], illustré par sa titulature, car, supérieur aux hommes, il était l'obéissant serviteur des dieux.

Cela est parfaitement résumé sur une stèle d'Assarhaddon, sur laquelle on peut lire[6] :

> Lorsque le dieu Aššur, le grand Seigneur, afin de révéler la magnificence de mes hauts faits aux gens, glorifia ma royauté plus que (celle) des rois des quatre régions, il rendit fameux l'énoncé de mon nom ; il me fit porter à mes côtés le sceptre furieux pour frapper les ennemis ; il m'a chargé de razzier et piller (tout) pays qui a péché, a commis un crime (ou) a été négligent et d'élargir les frontières du pays d'Aššur…

Au cours de sa longue histoire, l'empire assyrien fût confronté à la fois à des rébellions en son sein et à un monde nouveau à conquérir. Les populations étrangères qu'il soumettait, une fois vaincues, étaient intégrées à l'empire auquel elles étaient liées par des serments de fidélité, *adê*, dont le non respect, comme l'illustrent les nombreuses malédictions les concluant, entraînaient des conséquences très négatives, résultat du courroux divin.

Si ce dernier est illustré à foison à la fois dans l'iconographie et dans les inscriptions royales assyriennes où il est facile de mettre en relation les traitements des adversaires vaincus avec les malédictions des traités, comment comprendre les cas dans lesquels le rebelle ne subit pas les consé-

---

3 Nous disposons de deux versions de ce rituel, l'une d'époque médio-assyrienne (K. R. MÜLLER, « Das assyrische Ritual, Teil I : Texte zum assyrischen Königsritual », *MVAG* 41/3 1937, p. 1-89) et l'autre datant d'Assurbanipal (A. LIVINGSTONE, *Court Poetry and Literary Miscellanea*, SAA 3, Helsinki 1989, p. 26-27, texte 11). On pourra se reporter aux commentaires de P. MACHINIST, « Kingship and Divinity in Imperial Assyria », *in* J. RENGER (éd.), *Assur - Gott, Stadt und Land. 5. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft 18. - 21. Februar 2004 in Berlin*, CDOG 5, Wiesbaden 2011, p. 405-430 ; W. SALLABERGER et K. SCHMIDT, « Insignien des Königs oder Insignien des Gottes ? Ein neuer Blick auf die kultische Königskrönung beim babylonischen Neujahrfest », *in* H. D. BAKER, K. KANIUTH et A. OTTO (éds.), *Stories of Long Ago. Festschrift für Michael D. Roaf*, AOAT 397, Münster 2012, p. 567-597.

4 Voir par exemple A. ANNUS, *The God Ninurta in the Mythology and Royal Ideology of Ancient Mesopotamia*, SAAS 14, Helsinki 2002, p. 94-101.

5 Sur cette notion de héros voir notamment A. M. G. CAPOMACCHIA, « Heroic Dimension and Historical Perspective in the Ancient Near East », *in* T. ABUSCH, P. A. BEAULIEU, J. HUEHNERGARD, P. MACHINIST et P. STEINKELLER (éds.), *Historiography in the Cuneiform World. Proceedings of the XLV*ᵉ *Rencontre Assyriologique Internationale, Part I*, Bethesda 2001, p. 91-97 et A. M. G. CAPOMACCHIA, « I temi eroici nelle religioni del Vicino Oriente antico », *in* O. LORETZ *et al.* (éds.), *Ritual, Religion and Reason. Studies in the Ancient World in Honour of Paolo Xella*, AOAT 404, Münster 2013, p. 387-396.

6 E. LEICHTY, *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680-669 BC)*, RINAP 4, Winona Lake 2011, p. 185, texte 98, l. r. 30-35.

quences de ses actes. Doit-on y voir, puisque le roi assyrien est le bras armé de son dieu, Aššur, un acte de miséricorde voire même un cas de repentir divin ?

L'intérêt des inscriptions royales dans ce cas vient de leur propos qui est d'exalter les hauts faits du souverain et d'en justifier l'action de manière positive. Ainsi faut-il analyser les récits qui nous semblent aller à l'encontre de ce principe, pour comprendre les raisons de leur rédaction à la fois en étudiant la rhétorique royale afférente et en cherchant la cohérence dans la pensée assyrienne du monde dont les inscriptions royales ne sont qu'un reflet, à la confluence d'une idéologie s'adaptant à la réalité historique.

Loin d'être un discours simpliste, la rhétorique royale assyrienne de domination universelle est extrêmement structurée et repose, entre autres, sur le système, bien connu par l'ensemble des populations du Proche-Orient ancien, des relations que peut avoir le fidèle avec les divinités comme le montrent l'impossible pardon illustré lors de la campagne qu'Assarhaddon mena contre le Šubria et le cas du roi de Tyr, Baʿalu, dont la longévité malgré de multiples rebellions doit être expliquée.

1. L'IMPOSSIBLE PARDON

Le premier sujet de réflexion concerne la campagne que lança Assarhaddon contre le Šubria. Ce petit royaume[7], coincé entre deux puissants voisins, l'Urarṭu et l'Assyrie, avait avec cette dernière des relations houleuses, notamment en raison de son rôle de terre d'accueil pour fugitifs[8], ce qui finit par entraîner sa perte car la raison officielle invoquée par Assarhaddon pour justifier son intervention contre lui était la capture des fugitifs, notamment les assassins de son père[9] qui s'y étaient réfugiés[10] et que son souverain refusait d'extrader. Certains commentateurs considèrent qu'il s'agissait plutôt d'un prétexte pour montrer au monde que l'armée assy-

7 Pour ce royaume voir notamment B. J. PARKER, *The Mechanics of Empire: The Northern Frontier of Assyria as a Case Study in Imperial Dynamics*, Helsinki 2001, p. 230-246 et K. RADNER, « Between a Rock and a Hard Place: Muṣaṣir, Kumme, Ukku and Šubria - the Buffer States Between Assyria and Urarṭu », *in* S. KROLL, C. GRUBER, U. HELLWAG, M. ROAF et P. ZIMANSKY (éds.), *Biainili-Urartu. The Proceedings of the Symposium Held in Munich 12-14 Octobre 2007*, AcIr 51, Leuven 2012, p. 260-264.

8 Un sanctuaire refuge du dieu Teššup aurait pu exister dans la ville d'Uppume (cf. T. DEZSÖ, « Šubria and the Assyrian Empire », *AcAn* 46, 2006, p. 37) ; RADNER, *op. cit.* (n. 7), p. 263.

9 Pour ces personnages, voir S. PARPOLA, « The Murderer of Sennacherib », *in* B. ALSTER (éd.), *Death in Mesopotamia, XXVIe Rencontre Assyriologique Internationale*, Mesopotamia 8, Copenhage 1980, p. 171-182.

10 E. LEICHTY, « Esarhaddon's "Letter to the Gods" », *in* M. COGAN et I. EPH'AL (éds.), *Ah, Assyria ... Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography Presented to Hayim Tadmor*, SH 33, Jerusalem 1991, p. 52-57.

rienne, malgré sa cuisante défaite en Égypte l'année précédente était toujours aussi puissante[11].

Cette campagne lancée lors de sa 8e année (-673) se termina par une victoire assyrienne[12], la mort de son roi Ik-Teššup[13] et la transformation du Šubria en deux provinces assyriennes. Elle est connue par les inscriptions royales qui n'en livrent qu'une version assez laconique[14] :

> J'ai conquis le pays de Šubria dans sa totalité ; je tuai par l'épée Ik-Teššup, son roi, qui n'écoutait pas la parole de mes ordres…

Une autre version beaucoup plus détaillée, car appartenant au genre de la « lettre à Aššur »[15], est élaborée au retour de l'expédition[16]. Rédigée sur deux tablettes, de 4 colonnes chacune, elle comporte un célèbre échange épistolaire[17] entre le roi du Šubria, tentant d'éviter l'anéantissement, et Assarhaddon lui expliquant pourquoi il est inéluctable.

---

11 I. EPH'AL, « Esarhaddon, Egypt, and Shubria: Politics and Propaganda », *JCS* 57, 2005, p. 100-104.

12 Les dates de la fin de la campagne sont variables en fonction des sources puisque, selon une chronique, le sac du Šubria est daté du mois de *ṭebêtu* (x) tandis que celle d'Assarhaddon le date du mois d'*addaru* (xii) (cf. en dernier lieu LEICHTY, *op. cit.* (n. 6), p. 7-8). Sur cette question voir notamment LEICHTY, *op. cit.* (n. 10), p. 53 n. 4 et J. A. BRINKMAN, « The Babylonian Chronicle Revisited », *in* T. ABUSCH, J. HUEHNERGARD et P. STEINKELLER, *Lingering over Words. Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran*, HSS 37, Atlanta 1990, p. 94-98. Quelle que soit cette date, elle permet de relativiser la facilité de l'expédition qui dura plus que 4 à 6 mois puisque le siège de la capitale Uppume était déjà engagé au mois de *ulûlu* (vi) (cf. LEICHTY, *op. cit.* [n. 6], p. 82, texte 33, l. ii 3).

13 Voir E. FRAHM, « Ik-Teššup », *in* H. D. BAKER (éd.), *The Prosopography of the Neo-assyrian Empire. Vol. 2, part I, H-K*, Helsinki 2000, p. 509-510.

14 LEICHTY, *op. cit.* (n. 6), p. 135, texte 60, l. 6'-9' . D'autres versions de ce passage existent, souvent incomplètes et très abîmées (LEICHTY, *op. cit.* (n. 6), p. 51, texte 7, l. ii 1'-10' ; et p. 87, texte 34, l.1'-5').

15 Sur ce genre, voir notamment A. L. OPPENHEIM, « The City of Aššur in 714 B.C. », *JNES* 19, 1960, p. 133-147 ; PARKER, *op. cit.* (n. 7), p. 245 n. 1058 ; B. PONGRATZ-LEISTEN, *Herrschaftswissen in Mesopotamien*, SAAS 10, Helsinki 1999, p. 210-265 ; G. B. LANFRANCHI, « Ideological Implications of the Problem of Royal Responsability in the Neo-Assyrian Period », *in* I. EPH'AL, A. BEN-TOR et P. MACHINIST (éds.), *Hayim and Miriam Tadmor Volume*, ErIs 27, Jerusalem 2003, p. 100*-110* ; L. D. LEVINE, « Observations on "Sargon's Letter to the Gods" », *in* I. EPH'AL, A. BEN-TOR et P. MACHINIST (éds.), *Hayim and Miriam Tadmor Volume*, ErIs 27, Jerusalem 2003, p. 111*-119*. Pour un commentaire sur les pertes indiquées à la fin de ces lettres voir notamment PONGRATZ-LEISTEN, *op. cit.* (n. 15), p. 261-264 et F. M. FALES, *Guerre et paix en Assyrie. Religion et impérialisme*, Paris 2010, p. 109, n. 29.

16 Pour la dernière édition du texte voir LEICHTY, *op. cit.* (n. 6), p. 80-86, texte 33.

17 Cette focalisation peut être liée soit au fait que la campagne militaire ait été trop rapide et trop simple pour occuper suffisamment de place dans le texte (voir I. EPH'AL et H. TADMOR, « Observations on Two Inscriptions of Esarhaddon: Prism Nineveh A and the Letter to the God », *in* Y. AMIT, E. BEN ZVI, I. FINKELSTEIN et O. LIPSCHITS [éds.], *Essays on Ancient Israel in Its Near Eastern Context. A Tribute to Nadav Na'aman*, Winona Lake 2006, p. 165), soit pour justifier plus particulièrement le traitement que subira le pays. Il ne faut pas oublier que ce texte composé de deux tablettes est néanmoins aux trois quarts lacunaire. Manque notamment toute la première partie qui rappelait l'historique complexe des relations entre Assarhaddon et le roi du

Ce texte est fondamental pour comprendre l'idéologie assyrienne car il mêle, du point de vue du vainqueur, à la description d'une situation historique, la rhétorique royale et la justification de l'action détaillée par sa nature de « lettre à Aššur ».

La première tablette, très fragmentaire devait comporter le rappel des tractations qui eurent lieu entre les deux souverains. Le seconde tablette débute alors que le roi du Šubria reçoit une lettre du roi assyrien dont le contenu est inconnu mais qui, en substance, devait lui apprendre que l'intervention armée prenait le pas sur la diplomatie et se poursuit sur un long développement décrivant la suite de l'échange épistolaire entre les deux souverains et l'évolution de la situation militaire sur le terrain.

On remarque tout particulièrement la tentative du roi du Šubria, par plusieurs moyens rituels, d'effacer le lourd péché qu'il a commis envers le dieu Aššur et son représentant pour en calmer la colère, en reprenant la thématique fort bien connue en Mésopotamie ancienne du rapport entre le pénitent et la divinité courroucée[18].

Contrairement à la thématique du juste souffrant qui s'interroge sur les éventuelles raisons de ses malheurs[19], le roi du Šubria a parfaitement conscience de ses péchés et de leurs conséquences comme l'indique Assarhaddon[20] :

> Lui, mon message royal, qui tel un brandon consume les ennemis, il entendit. Il eut une sensation de crispation ; il sentit son cœur s'arrêter ; ses pieds se dérobèrent sous lui. Il arracha son habit royal, il revêtit le sac, vêture du

Šubria. Pour l'usage du discours direct dans les inscriptions royales et plus particulièrement celle d'Assarhaddon, voir P. GERARDI, « Thus, He Spoke: Direct Speech in Esarhaddon's Royal Inscriptions », *ZA* 79, 1989, p. 245-260.

18 Voir par exemple T. ABUSCH, « Witchcraft and Anger of the Personal God », *in* T. ABUSCH et K. van der TOORN (éds.), *Mesopotamian Magic Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*, AMD 1, Groningen 1999, p. 3-121. Sur cette thématique dans les textes littéraires assyriens voir le commentaire de P. MACHINIST, *The Epic of Tukulti-Ninurta I., A Study in Middle-Assyrian Literature*, Yale University 1978, p. 39-45 et 276-281. Certaines prières portent le titre de « (incantation) pour calmer le cœur d'un dieu ». Pour ces dingir-šà-dib-ba voir W. G. LAMBERT, « dingir šà.dib.ba incantations », *JNES* 33, 1974, p. 267-322.

19 Le texte littéraire mésopotamien qui aborde cette question est le *Ludlul bêl nêmeqi*. Voir notamment dans ce volume, la contribution de N. Ziegler, ainsi que A. LENZI, *Ludlul bēl nēmeqi. The Standard Babylonian Poem of the Righteous Sufferer*, SAACT 7, Winona Lake 2010, p. 32-34 : I l. 43-120. Voir notamment J. BOTTÉRO, « Le problème du mal en Mésopotamie ancienne prologue à une étude du "juste souffrant" », *Recherches et Documents du Centre T. More*, Document 77/7, 1977, p. 1-43. Pour cette thématique dans le discours courtisan, voir L. MARTI, « Le paradis sur terre, c'est être au service du roi », *JA* 300, 2012, p. 563-580. Pour les placets d'époque paléo-babylonienne voir en dernier lieu D. CHARPIN, « "Garde ma lettre en témoignage". Le rôle de la correspondance dans le système juridique mésopotamien de la première moitié du deuxième millénaire av. n. è. », *in* U. YIFTACH-FIRANKO (éd.), *The Letter. Law, State, Society and the Epistolary Format in the Ancient World. Proceedings of a Colloquium held at the American Academy in Rome 28-30.9.2008*, Legal Documents in Ancient Societies 1, Wiesbaden 2013, p. 50-52.

20 LEICHTY, *op. cit.* (n. 2), p. 81, texte 33, l. i 1-4.

pécheur. Sa stature et son expression il altéra ; on eut dit un esclave ; il se compta lui-même au nombre de ses serviteurs.

Le roi du Šubria prend la posture du pénitent, il se dépouille de sa fonction royale en enlevant ses vêtements[21], signe de pénitence mais aussi tentative pour écarter de lui les mauvais présages dirigés contre un roi, et de se dépouiller (*šahâṭu*)[22] de la souillure qu'il porte. Il se représente comme déjà frappé par une partie des malédictions portées par les traités, notamment celle concernant la perte du statut royal, espérant que leur réalisation volontaire lui permette d'y échapper en les rendant effectuées, donc caduques.

Suit alors la préparation de sa prière[23] :

Avec prières, supplications, prosternations, le voilà fléchissant le genou sur le mur de sa ville ! Avec des « Las ! » et des « hélas ! » amèrement il pleure ; ouvertes sont ses paumes ; il supplie ma souveraineté, la vaillance d'Aššur, mon seigneur, et la louange de mon héroïsme. Il répète sans cesse : « Assez ![24] »

Ce passage décrit la phase préparatoire pour s'adresser à la divinité. Les larmes sont considérées comme des offrandes[25] et l'« ouverture des paumes » désigne la posture de celui qui fait une prière.

Celle qu'il adresse ensuite sous forme de lettre[26] au roi assyrien pour le fléchir[27] a la structure d'un psaume pénitentiel, *šu-íl-la*, « à main levée ».

---

21 Le fait d'arracher ses vêtements apparaît parfois chez les adversaires du roi d'Assyrie. Les vêtements sont utilisés comme porteurs de souillure dans les rituels de substitution (voir à ce sujet S. MAUL, *Zukunftsbewältigung, Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi)*, BAF 18, Mainz 1994, p. 75). Il s'agit aussi, comme le montre très clairement les rituels de se dépouiller d'une impureté portée par les vêtements, préalable indispensable à la purification nécessaire avant d'accomplir un rituel (Voir par exemple cas de LKA 111 (MAUL, *op. cit.* [n. 21], p. 330-332, texte 1 l. r. 5' où il s'agit de se dépouiller de ses vêtements avant de prendre un bain). Déchirer ses habits est aussi bien connu comme un acte de deuil.

22 Sur ce verbe et ses usages dans ce cadre voir MAUL, *op. cit.* (n. 21), p. 75 et 79.

23 LEICHTY, *op. cit.* (n. 6), p. 81, texte 33, l. i 5-7.

24 Sur la traduction de ce terme et sa signification voir LEICHTY, *op. cit.* (n. 6), p. 81, note i 7 , les commentaires et la bibliographie réunie par S. MAUL, *"Herzberuhigungsklagen" : die sumerisch-akkadischen Ersahunga-Gebete*, Wiesbaden, 1988, p. 22 n. 61 et A. ZGOLL, *Die Kunst des Betens. Form und Funktion, Theologie und Psychagogik in babylonisch-assyrischen Handerhebungsgebeten*, AOAT 308, Münster 2003, p. 75 n. 164.

25 FRECHETTE, *op. cit.* (n. 1), p. 44-45 et p. 100. Les rois assyriens eux-mêmes peuvent offrir leurs larmes à la divinité lors d'une *šu-íl-la*. Voir par exemple la supplique qu'adresse Assurbanipal à Eštar avant d'aller combattre le roi élamite Teumman. Pour le texte complet de l'épisode qui apparaît dans le prisme B v 15-vi 16, voir R. BORGER, *Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals*, Wiesbaden 1996, p. 99-105 ; M. NISSINEN, *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*, SBL WAW 12, Atlanta 2003, p. 146-150 et les commentaires de FRECHETTE, *op. cit.* (n. 1), p. 99-101.

26 Elle peut faire référence à une véritable lettre adressée au roi assyrien mais aussi à une prière car nous savons que des courriers pouvaient être envoyés aux divinités

Elle débute par l'adresse à la divinité louant ses qualités[28] :

Voici ce qu'il m'écrivit : « Roi, à qui péché, injustice, pillage, meurtre est en abomination ; Pasteur fiable ; Sauvegarde du camp ; Force de ses troupes dont l'assaut ne peut être affronté ; Expert en mêlées, combats et empoignades ; Capable en toutes entreprises ; dont Aššur rendant fortes les armes, lui a fait dépasser les rois, ses pères … »

Puis, Ik-Teššup expose sa faute et le prix de son rachat[29] :

Le pays du Šubria, pays qui a péché envers toi, que pour son ensemble il t'appartienne ! Place à sa tête un de tes administrateurs et que (son peuple) tire ton joug ! Tributs et présents, annuellement, sans cesse, instaure sur eux !

Je suis un voleur ! Pour le péché que j'ai commis, je veux bien acquitter 50 fois le dol ! Pour un fugitif ou fuyard natif du pays d'Aššur, je veux bien donner 100 fois compensation ! Rends-moi la possibilité de vivre[30], que la renommée d'Aššur je proclame ! Que je loue ton héroïsme !

Ik-Teššup, qui s'est défait de son statut de roi, se désolidarise du péché commis par son pays, et le livre au roi assyrien avant de faire soumission totale et d'offrir d'importantes compensations. Il conclut par une expression qui se retrouve en substance dans de très nombreuses prières *šu-íl-la*[31] et d'autres prières, consistant à demander à la divinité de vivre pour pouvoir la louer[32].

L'imbrication des discours politique et religieux est très claire, puisque le roi du Šubria, sous forme de prière à une divinité, propose par avance

(c'est le cas des « lettres à Aššur »), et qu'elles pouvaient y répondre. Voir PONGRATZ-LEISTEN, *op. cit.*, (n. 15), p. 227-265.

27 LEICHTY, *op. cit.* (n. 6), p. 81-82, texte 33, i 8-24.

28 LEICHTY, *op. cit.* (n. 6), p. 81, texte 33, l. i 8-11.

29 LEICHTY, *op. cit.* (n. 6), p. 81, texte 33, l. i 12-17.

30 Cette supplication ne reçoit pas forcement de réponse négative. En effet, dans une inscription de Sennachérib traitant de la grande bataille de Halulê de 691, des adversaires vaincus se soumettent en faisant la même demande et sont pardonnés. (A. K. GRAYSON, « The Walters Art Gallery Sennacherib Inscription », *AfO* 20, 1963, p. 94, l. 99 ; E. FRAHM, *Einleitung in die Sanherib-Inschriften*, AfO Beih 26, Vienne 1997, p. 161-162, texte T 128). Par ailleurs, le roi assyrien est aussi celui qui a le pouvoir de faire revivre ses serviteurs (cf. MARTI, *op. cit.* [n. 19], p. 568-569). C'est une façon pour Ik-Teššup de reconnaitre son statut de serviteur du souverain assyrien.

31 Par exemple on trouve dans une *šu-íl-la* adressée à Enlil : « Et moi, ton serviteur, puissé-je vivre, puissé-je être sauf, que je proclame tes hauts faits, que je chante tes louanges ! » : D. W. MYHRMAN, *Babylonian Hymns and Prayers*, PBS 1/1, Philadelphie 1911, pl. 33, texte 17, l. 31-32 : [31]*ù* ìr-*ka lu-ub-luṭ lu-uš-lim-ma* [32]*nar-bi-ka lu-šá-pi dà-lí-lí-ka lud-lul.* Cf. la bibliographie réunie dans FRECHETTE, *op. cit.* (n. 1), p. 254, Ellil 1a.

32 Voir par exemple une prière à Marduk : OSHIMA *op. cit.* (n. 1), p. 341, texte IP 2, l. 15-16 ; (voir la bibliographie dans FRECHETTE, *op. cit.* [n. 1], p. 260 : Marduk 2) ou une à Nabu (voir la bibliographie dans FRECHETTE, *op. cit.* [n. 1], p. 263, Nabu 2).

toutes les conditions politiques habituelles de la soumission à l'ordre assyrien[33].

Après avoir demandé une première absolution il poursuit[34] :

Qui envers Aššur, roi des dieux, sera négligent ; qui la parole d'Assarhaddon, roi de la totalité, son seigneur, n'écoutera point ; qui fugitif et fuyard du pays d'Aššur à son seigneur ne rendra point, qu'il voie par mon exemple ! Voici : mes princes et conseillers m'ont tenu un discours mensonger, de perdition ; un grand péché envers Aššur j'ai commis en n'écoutant pas la parole du roi mon seigneur ; les natifs d'Assyrie, tes serviteurs, en ne te les rendant pas, je n'ai point fait là chose bonne pour moi !

Si Ik-Teššup reconnaît explicitement ne pas avoir respecté les clauses du serment *adê* qu'il avait juré envers le roi assyrien[35], c'est pour en atténuer l'impact, qu'il prétend que des mauvais conseillers en sont la cause.

Il résume finalement, à la fin de sa pétition, ses fautes avant d'en demander l'absolution[36] :

Le Serment (*mâmîtu*) des grands dieux que j'ai transgressé, ta Parole royale
que j'ai omise se sont emparés de moi !
Que ton cœur s'apaise à mon égard ! Aie pitié de moi ! Absous ma faute !

Mâmîtu désigne à la fois le serment et les conséquences entraînées par sa rupture[37]. Son usage dans ce contexte peut être un indice de l'issue inévitable de la demande, car les traités assyriens comportent des *mâmîtu* sans pardon, comme l'illustre ce passage du traité de succession d'Assarhaddon[38]:

Puisse Marduk, le fils aîné, décréter un lourd châtiment et une malédiction
(*mâmîtu*) indissoluble pour ton destin.

Le serment des grands dieux et la parole royale, tous deux ambivalents, sont porteurs de malédictions[39] qui imprègnent l'individu fautif. Le statut

---

33 On remarquera que, compte tenu du statut particulier du souverain assyrien, la prière s'adresse à deux entités, le dieu Aššur et son représentant, le roi assyrien, vers lesquelles le roi du Šubria dirigeait ses *ahulap* (l. i 7).

34 LEICHTY, *op. cit.* (n. 6), p. 81-82, texte 33, l. i -18-22.

35 En effet, on retrouve dans les *adê* assyriens des clauses concernant la négligence envers la divinité, la désobéissance envers son roi et la conduite à tenir envers les fugitifs. Voir notamment S. PARPOLA et K. WATANABE, *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*, SAA 2, Helsinki 1988, p. 4, texte 1 l. 13 pour les fugitifs et p. 44, texte 6 l. 397 et 399 pour la négligence.

36 LEICHTY, *op. cit.* (n. 6), p. 82 l. i 23-24.

37 M. J. GELLER, « Taboo in Mesopotamia », *JCS* 42, 1990, p. 112-114.

38 PARPOLA et WATANABE, *op. cit.* (n. 35), p. 46, texte 2 l. 433-434.

39 Les conséquences et les vecteurs du châtiment suite à la rupture d'un serment apparaissent clairement dans l'histoire de la révolte du roi Iauta', fils de Haza-il, roi des Arabes, sous Assurbanipal, dont nous connaissons le récit par les inscriptions royales du souverain (BORGER, *op. cit.* [n. 25], p. 113-115 et 243-245). Les malheurs des Arabes y sont dûs au non-respect de ses *adê* par Iauta', dont les malédictions « furent exécutées mot pour mot par les grands dieux ». Cette thématique est reprise dans une lettre écrite par Nabû-šumu-lêšir en charge des opérations contre les Arabes qui con-

d'intermédiaire du roi assyrien y est illustré car la malédiction occasionnée par la désobéissance au roi est distincte de celles des grands dieux, mais l'absolution n'est demandée qu'au roi. Il a le rôle de la divinité personnelle[40] du roi du Šubria, qui cessant son courroux peut lui pardonner pour ensuite plaider sa cause face à l'assemblée des grands dieux qui pourront décider alors de l'absoudre.

Cette demande est dans sa substance typique de nombre de prières et rituels de purifications[41].

La réponse d'Assarhaddon est négative[42] :

> T'a t-il jamais fallu écouter la parole d'un grand roi à deux reprises, que moi, qui suis le roi très grand, jusqu'à trois fois il m'ait fallu t'écrire, sans que tu écoutes l'ordre de mes lèvres ? Sans que tu aies répugnance à décevoir ma personne ni que sur mon message tu te penches ! À la mêlée et au combat tu m'as fait venir ; tu as fait se lever de chez elles les armes furieuses du (dieu) Aššur !

Les impertinences du roi du Šubria, malgré l'extrême patience du roi, finissent par fâcher Aššur lui-même. Assarhaddon, représentant de son dieu et incarnation de sa colère, n'est alors plus en mesure d'empêcher les armes d'Aššur d'accomplir leur œuvre.

Une fois encore les domaines politique et religieux se confondent puisqu'il est possible qu'il y ait bien eu un échange d'au moins trois lettres entre les deux souverains et que la patience du roi assyrien fût dictée par des raisons purement politiques.

La sentence tombe donc[43]:

> Ses supplications, je ne les écoutai point ; ses prières je ne les reçus pas ; je n'accueillis point ses demandes. Dans mon irritation, je lui tournai le dos sans que se calme à son égard mon esprit courroucé, ni que, irrité, mon

---

clut « depuis qu'il les a vaincus, ils sont devenus effrayés et comme le serment (*adê*) envers le roi, mon seigneur, les a atteint, ceux qui ont échappé à l'épée de fer mourront de faim » ; F. REYNOLDS, *The Babylonian Correspondence of Esarhaddon and Letters to Assurbanipal and Sin-šarru-iškun from Northern and Central Babylonia*, SAA 18, Helsinki, 2003, p. 118, texte 143 l. r. 2'-7'). Voir les commentaires de PARPOLA et WATANABE, *op. cit.* (n. 35), p. xxii-xxiii. Dans ce texte, le serment-*adê* apparaît comme le serment-*māmītu* à la fois comme ce qui est juré et comme la malédiction conséquence de sa rupture.

40 Sur cette notion de divinité personnelle voir notamment ABUSCH, *op. cit.* (n. 18), p. 83-121.

41 On en trouve des parallèles exacts dans un texte de *šu-íl-la* malheureusement fragmentaire. Voir E. EBELING, *Keilschriftecte aus Assur. Religiösen inhalts II*, WVDOG 34, Leipzig 1920-1923, p. 235, KAR 297 2 seite, l. 7'-8'. Pour la première partie (seite 1) de ce texte, voir la bibliographie dans FRECHETTE, *op. cit.* (n. 1), p. 259, texte Kaksisa 2 = 3 = Ninurta 4. Le seconde partie correspondrait selon W. Mayer à « Ninurta 5 ». Voir MAYER, *op. cit.* (n. 1), p. 405 et W. MAYER, « Ein Hymnus auf Ninurta als Helfer in der Not », *Orientalia* 61, 1992, p. 18 n. 4. Il n'est pas étonnant que l'on trouve des parallèles avec des textes dédiés à Ninurta, quand on connaît la relation qu'entretient avec cette divinité le roi d'Assyrie.

42 LEICHTY, *op. cit.* (n. 2), p. 82, texte 33, l. i 29-32.

43 LEICHTY, *op. cit.* (n. 2), p. 82, texte 33, l. i 33-35.

cœur ne s'apaise. Point de pitié n'eus-je pour lui ! Point ne lui dis-je : « Assez ! »

La réponse d'Assarhaddon reprend négativement, l'une après l'autre, toutes les demandes adressées lors d'une prière. La surdité des divinités est bien connue comme conséquence d'une faute ; ainsi par exemple parmi les malédictions qui concluent le récit de construction du cylindre B de Sîn-šarru-iškun[44] :

> Puissent (Nabû et Tašmetum) ne pas se présenter à sa (prière) *šu-íl-la*, puissent-ils ne pas entendre sa prière !

La suite du texte décrit le siège de la capitale du Šubria, Uppume. Ik-Teššup constatant l'échec de sa prière, et comprenant que les armes d'Aššur une fois levées devaient absolument frapper sans pouvoir être arrêtées, va tenter de les détourner de leur cible en accomplissant un contre-rituel[45] :

> Il (Ik-Teššup) fit faire une représentation *de sa personne* et lui fit enfiler le « sac ». Il lui mit des chaînes... et, l'emblème de servitude, une meule, il lui fit prendre sur le *dos* avec *l'attitude* d'accomplir la moûture et une peau qui ressemblait [à la sienne], *avec couvre-chef* en or fauve, il arracha, et dans les mains de Šêr-[…] et d'[…]gi-Teššup, ses fils, il plaça. Afin d'obtenir pitié et de sauver sa vie on les fit sortir pour aller se présenter à moi.

L'élaboration d'une représentation-substitut est bien connue dans de nombreux rituels de protection ou de délivrance. Lorsque le destin qui allait frapper une victime était trop fort pour être contré, il était détourné vers un substitut qui, en permettant son accomplissement, en libérait la cible originelle[46].

---

44 J. NOVOTNY et G. van BUYLAERE, « Sîn-Šarru-Iškun and Ezida in Calah », *in* G. GALIL, M. GELLER et A. MILLARD (éds.), *Homeland and Exile. Biblical and Ancient Near Eastern Studies in Honour of Bustenay Oded*, VT.S 130, Leiden 2009, p. 228 (l. 45) et 230-231.

45 LEICHTY, *op. cit.* (n. 6), p. 83, texte 33, l. ii 18-23.

46 Ce type de pratique apparaît dans de très nombreux rituels tels que les *namburbi*, dans lesquels on trouve des représentations-substituts. Sur ces questions de rituels de substitution voir notamment MAUL, *op. cit.* (n. 21), p. 72-93 ; FRECHETTE, *op. cit.* (n. 1), p. 221-224 et L. VERDERAME, « Means of Substitution. The Use of Figurines, Animals, and Human Beings as Substitutes in Assyrian Rituals », *in* C. AMBOS et L. VERDERAME (éds.), *Approaching Rituals in Ancient Cultures. Questioni di rito: rituali come fonte di conoscenza delle religiono e della concezioni del monde nelle culture antiche*, RSO suppl. 2, Pise/Rome 2013, p. 301-323. Le plus célèbre de ces rituels est le fameux « rituel du roi substitut », pour lequel voir J. BOTTERO, « Le substitut royal et son sort en Mésopotamie ancienne », *Akkadica* 9, 1978, p. 2-24 ; S. PARPOLA, *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal Part II Commentary and Appendices*, AOAT 5/2, Neukirschen-Vluyn 1983, p. xii-xxxii ; N. NA'AMAN, « Was Ahab Killed by an Assyrian Arrow in the Battle of Qarqar », *UF* 37, 2005, p. 461-474 ; I. HUBER, « Ersatzkönige in griechischem Gewand: Die Umformung der Šar pūhi-Rituale bei Herodot, Berossos, Agathias und den Alexander-Historikern », *in* R. ROLLINGER (éd.), *Von Sumer bis Homer. Festschrift für Manfred Schretter zum 60. Geburtstag am 25. Februar 2004*, AOAT 325, Münster 2005, p. 339-397 et C. AMBOS, « Rites of Passage in Ancient Mesopotamia: Changing Status by Moving Through Space: *Bît rimki* and

Le roi du Šubria élabore sa représentation à l'image de sa propre préparation à la prière.

Il lui fait enfiler un « sac », tout comme lui-même s'en était revêtu avant d'adresser sa prière à Assarhaddon. Pour illustrer son statut d'esclave, il lui fait porter des chaînes, et pour montrer son statut de serviteur il lui fait prendre la posture typique de celui qui accomplit la moûture[47]. Tout comme il avait ôté ses vêtements royaux, il dépouille au sens propre du terme la statue d'une représentation de peau[48].

Cette description correspond aussi à la conséquence de plusieurs malédictions bien connues des textes assyriens, allant de la perte de la royauté, en passant par l'accomplissement de la moûture[49] et à la punition typique des chefs politiques rebelles : être écorché et voir sa peau étendue sur les murs d'une ville[50].

Le roi envoie alors ses fils, ayant à la fois le rôle d'officiant et d'otage, accompagnés de la statue afin qu'ils adressent leur supplique au roi assyrien pour qu'il permette à la statue d'agir comme substitut et qu'elle puisse, portant les lourds péchés du roi du Šubria, en subir les conséquences[51], l'en libérant et lui permettant de vivre[52]. La conclusion de leur supplique reprend celle d'une prière *šu-íl-la*.

---

the Ritual of Substitute King », *in* C. AMBOS et L. VERDERAME (éds.), *Approaching Rituals in Ancient Cultures. Questioni di rito: rituali come fonte di conoscenza delle religioni e delle concezioni del mondo nelle culture antiche*, RSO suppl. 2, Pise/Rome 2013, p. 39-54. Il n'est pas impossible qu'y soit parfois utilisées des représentations plutôt que des personnes physiques, comme pourrait l'illustrer la lettre de l'astrologue Akkullānu à Assurbanipal traitant de divers problèmes concernant le rituel de substitut : S. PARPOLA, *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*, SAA 10, Helsinki 1993, p. 67, texte 90, l. 5-6 : « Concernant la représentation-substitut (*ṣalmu*) au sujet de laquelle le roi, mon seigneur, a écrit à son serviteur …». Voir néanmoins les réticences de PARPOLA, *op. cit.* (n. 46), p. 305-306 et les commentaires d'AMBOS, *op. cit.* (n. 46), p. 45 et de VERDERAME, *op. cit.* (n. 46), p. 304 et n. 14.

47 Voir le commentaire de K. van der TOORN, « Judges XVI 21 in the Light of the Akkadian Sources », *VT* 36, 1986, p. 248-249 où, comme le remarque K. Radner (RADNER, *op. cit.* [n. 7], p. 262, n. 161) il faut remplacer Rusa par Ik-Teššup.

48 L'or fauve (*ruššû*) est bien connu dans les rituels pour purifier. Voir par exemple T. ABUSCH et D. SCHWEMER, *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals Volume One*, AMD 8/1, Leiden / Boston 2011, p. 410 et 413, texte 10.3 l. 63''.

49 On mentionnera l'épisode célèbre sous Assurbanipal des fils de Nabû-šuma-êreš, gouverneur de Nippur, qui furent contraints de moudre les ossements de leur père. Voir BORGER, *op. cit.* (n. 25), p. 108 (prisme B vi 94-vii 2). La scène est illustrée sur un des bas-reliefs de la pièce XXXIII du palais Sud-Ouest de Ninive, R. D. BARNETT, E. BLEIBTREU, G. TURNER, *Sculptures from the Southwest Palace of Sennacherib at Nineveh*, Londres 1998, pl. 288-289. Voir les commentaires de L. MARTI, « La punition par delà la mort : l'exemple assyrien », *in* J.-M. DURAND, Th. RÖMER et J. HUTZLI (éds.), *Les vivants et leurs morts. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 14-15 avril 2010*, OBO 257, Fribourg/Göttingen 2012, p. 74-75.

50 Généralement, il s'agit des murs d'une des villes principales d'Assyrie. Voir L. MARTI, « La satisfaction du vainqueur : l'exposition des vaincus à l'époque néo-assyrienne », *in* J.-M. DURAND, Th. RÖMER, J.-P. MAHÉ (éds.), *La Faute et sa punition dans les sociétés orientales*, PIPOA 1, Leuven 2012, p. 58-59.

51 Une lettre pourrait se rapporter à cet événement (cf. M. LUUKKO et G. van BUYLAERE, *The Political Correspondence of Esarhaddon*, SAA 16, Helsinki 2002, p. 141, texte 164,

Ce rituel n'est, malheureusement pour lui, pas suffisant, comme le lui explique le roi assyrien dans un passage assez abîmé[53] :

> Je lui répondis par ce message ci : « Tout ce que *tu proposes* aurait dû être fait auparavant... *Tu agis* comme un être insensé... C'est après avoir fait tes sacrifices que tu entreprends ta lustration !... C'est après la pluie du ciel que tu installes une gouttière ! »

L'échec de la tentative d'Ik-Teššup est expliqué à la fois par sa folie, illustrée par des proverbes inspirés par la sagesse des nations, mais aussi par son incapacité d'accomplir correctement les procédés rituels[54]. Le fait d'être impur lors de sacrifices ne peut avoir que l'inverse de l'effet escompté.

La sentence finale des grands dieux est délivrée par Assarhaddon[55] :

> Voici : *à ton adresse,* la parole de la divinité a été décrétée par deux fois ! Tes jours sont finis, *le jour de* ta *mort* est arrivé, ton terme est échu ! Que s'accomplissent les destins de ton pays selon l'ordre des Dieux du Ciel et de la Terre ! Que... ! Qu'en résulte la dispersion de ton pays ! ... seront détruits ! A été décrété le pillage de ton peuple ! Ta... se trouve installée et son lieu n'en sera pas changé ! (…) Je ne lui dis point: « Assez ! » *Mon cœur en colère ne se calma pas* ; ne s'apaisa pas, irrité, mon esprit !

L'échec des deux tentatives du roi du Šubria de fléchir les dieux a été exposé précédemment. Ses péchés sont trop importants et il doit subir les conséquences de ses actes, tout comme son pays dont il est la personnification et ses gens dont il est le représentant, comme l'illustrent les serments *adê*[56], car la faute se transmet[57].

---

et p. xxxix) ; voir K. RADNER, « The Assyrian King and his Scholars: The Syro-Anatolian and the Egyptian Schools », *in* M. LUUKKO, S. SVÄRD et R. MATTILA (éds.), *Of God(s), Trees, Kings, and Scholars. Neo-Assyrian and Related Studies in Honour of Simo Parpola*, StOr 106, Helsinki 2009, p. 237, n. 106.

52 L'action ici est double car les fils sont aussi envoyés comme otages potentiels.

53 LEICHTY, *op. cit.* (n. 6), p. 83, texte 33, l. ii 28-29.

54 La documentation cunéiforme livre plusieurs exemples d'erreurs dans la pratique des rituels. On pourra ajouter ce cas à ceux regroupés par C. AMBOS, « Types of Ritual Failure and Mistakes in Ritual in Cuneiform Sources », *in* U. HÜSKEN (éd.), *When Rituals Go Wrong: Mistakes, Failure, and the Dynamics of Ritual*, Leiden/Boston 2007, p. 25-47. Voir sur ce passage le commentaire de K. van der TOORN, « La pureté rituelle au Proche-Orient ancien », *RHR* 206, 1989, p. 346.

55 LEICHTY, *op. cit.* (n. 6), p. 83, l. ii 31-41.

56 PARPOLA et WATANABE, *op. cit.* (n. 35), p. 9, texte 2 ou p. 28, texte 6.

57 La faute entraîne une souillure qui est contagieuse. Sur ce phénomène voir par exemple M. GUICHARD et L. MARTI, « Purity in Ancient Mesopotamia: The Paleo-Babylonian and Neo-Assyrian Periods », *in* C. Frevel et C. Nihan (éds.), *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*, 3, Leiden/Boston 2013, p. 88-89. Le rituel de lustration par excellence est celui du *bît rimki* « maison du bain », pour lequel voir en dernier lieu C. AMBOS, « Purifying the King by Means of Prisoners, Fish, a Goose, and a Duck. Some Remarks on the Mesopotamian Notions of Purity », *in* P. RÖSCH et U. SIMON (éds.), *How Purity is Made*, Wiesbaden 2012, p. 89-103.

Le roi assyrien souligne qu'il ne fait que suivre les ordres divins, et que, bras armé des grandes divinités, il est celui qui va accomplir les destinées fixées par les dieux. Aššur lui-même, comme dieu suprême des Assyriens est considéré comme celui qui fixe le destin, notamment dans les malédictions[58] :

> Puisse Aššur, le roi des dieux, celui qui décide les destinées, décréter un destin néfaste et désagréable pour vous …

La dispersion du pays et le pillage des gens sont des leitmotivs connus à la fois par les malédictions[59] et dans les inscriptions royales comme des ordres donnés par Aššur au roi d'Assyrie, tel ce que l'on trouve dans la lettre d'Assurbanipal à Aššur au sujet de Iauta', roi des Arabes[60]:

> Après que tu (Aššur) l'aies rendu confus et aies ordonné la dispersion de son pays …

Ce texte représente bien la convergence des formulaires annalistique et religieux tel qu'on le trouve dans les psaumes pénitentiels[61]. La confluence des deux genres textuels donna ainsi lieu à un document étonnant qui vise à l'exemplarité dans la démonstration du caractère inéluctable de la punition pour celui qui contrevient à l'ordre de l'empire.

Rédigé après une campagne victorieuse, il illustre parfaitement l'efficacité et la nature impitoyable des armes d'Aššur, qui, lorsqu'elles sont levées de chez elles, doivent irrémédiablement punir le pécheur en lui faisant subir le sort des parjures, et pour lequel nul pardon ne semble possible.

Voyons maintenant le cas d'un souverain pour lequel, en revanche, la colère d'Aššur peine à s'exprimer.

2. BA'ALU DE TYR OU L'IMPOSSIBLE VENGEANCE

Les lointains souverains levantins sont connus, par les inscriptions royales, comme prompts à la rébellion. L'un d'eux, Ba'alu, roi de Tyr[62], en est une

---

[58] PARPOLA et WATANABE, *op. cit.* (n. 35), p. 45, texte 6, l. 414-415.

[59] PARPOLA et WATANABE, *op. cit.* (n. 35), p. 4, texte 1 l. 16'-17' : « Puisse Marduk (…) ordonner (…) la dispersion de ses gens ».

[60] BORGER, *op. cit.* (n. 25), p. 79, l. ii 57.

[61] Ces convergences apparaissent aussi avec certains textes littéraires. Voir par exemple, pour le « Vieil homme de Nippur » les commentaires de A. ZGOLL, « Audienz - Ein Modell zum Verständnis mesopotamischer Handerhebungensrituale. Mit einer Deutung der Novelle vom *Armen Mann von Nippur* », *BaM* 34, 2003, p. 196-197 et, en dernier lieu, FRECHETTE, *op. cit.* (n. 1), p. 102-103.

[62] Cf. notamment pour la lutte contre Tyr, A. FUCHS, « Über den Wert von Befestigungsanlagen », *ZA* 98, 2008, p. 90-96 ; A. M. BAGG, *Die Assyrer und das Westland. Studien zur historischen Geographie und Herrschaftspraxis in der Levante im 1. Jt. v. u. Z.*, OLA 216, Louvain/Paris 2011, p. 244-308 ; J. ELAYI, *Histoire de la Phénicie*, Paris 2013, p. 180-195.

illustration parfaite, d'autant que sa capitale située sur ce qui n'était encore à l'époque qu'une île proche de la côte[63] était très facile à défendre. Il apparaît dans notre documentation en 677 comme le bénéficiaire de deux villes prises au roi de Sidon[64], Abdi-milkûti, suite à sa révolte, comme l'indique Assarhaddon[65] :

> Je réorganisai cette province, j'y plaçai un de mes fonctionnaires comme gouverneur. Je lui imposai tribut et présents que j'accrus par rapport à auparavant.
> Parmi ces villes, je remis les villes de Ma'rubbu et de Ṣariptu à Baʿalu, roi de Tyr. Au tribut précédent, son don annuel, je lui imposai en plus mon paiement seigneurial.

Un serment-*adê*, dont la tablette nous est parvenue incomplète, est conclu entre Assarhaddon et Baʿalu très certainement à cette date[66].

Il fait partie des rois tributaires de la côte et du levant qui fournissent des matériaux de constructions pour les réalisations ninivites d'Assarhaddon[67].

Ce souverain est donc intégré au système assyrien et lié par un serment-*adê*. Or, il va commettre ce qui devrait être irréparable, une révolte !

En 671, deux années après la conquête du Šubria et son châtiment exemplaire, Assarhaddon se lança une nouvelle fois à la conquête de

---

63 N. MARRINER, C. MORHANGE et N. CARAYON, « Ancient Tyre and its Harbours: 5000 Years of Human-Environment Interactions », *Journal of Archaeological Science* 35, 2008, p. 1281-1310. Voir aussi, sur la question de la situation « au milieu de la mer » M. LANG et R. Rollinger, « Im Herzen der Meere und in der Mitte des Meeres. Das Buch Ezechiel und die in assyrischer Zeit fassbaren Vorstellung von den Grenzen der Welt », *in* R. ROLLINGER, B. GUFLER, M. LANG et I. MADREITER (éds.), *Interkulturalität in der Alten Welt: Vorderasien, Hellas, Ägypten und die vielfältigen Ebenen des Kontakts*, Wiesbaden 2010, p. 207-264.

64 Pour cet épisode, voir notamment L. MARTI, « Deux têtes coupées en cinq mois. La prise de Sidon par Assarhaddon », *in* A. LEMAIRE, B. DUFOUR et F. PFITZMANN (éds.), *Phéniciens d'Orient et d'Occident. Mélanges Josette Elayi*, CIPOA 2, Paris, 2014, p. 13-30. Une tablette très fragmentaire (LEICHTY, *op. cit.* [n. 6], p. 94-95, texte 40), dont seuls les débuts de deux colonnes sont conservés, semble au début de la colonne i décrire des événements inconnus par les autres inscriptions royales, ou du moins les décrire avec une ampleur sans égale. On peut se demander, compte tenu de la mise en scène triomphale de sa victoire par Assarhaddon si ce texte n'est pas une version très littéraire de cette campagne du type des poèmes épiques (outre l'épopée de Tukultî-Ninurta Ier, voir notamment les exemples réunis dans A. LIVINGSTONE, *Court Poetry and Literary Miscellanea*, SAA 3, Helsinki 1989, p. 44-53, textes 17 à 24), voire les restes fragmentaires d'une lettre à Aššur.

65 LEICHTY, *op. cit.* (n. 6), p. 17, texte 1, l. iii 13-19.

66 PARPOLA et WATANABE, *op. cit.* (n. 35), p. 24-27, texte 5. Pour ces auteurs (p. xixx) et pour N. NA'AMAN, « Esarhaddon's Treaty with Ba'al and Assyrian Provinces along the Phoenician Coast », *RSF* 22, 1994, p. 3-8, la rédaction de ce document est liée à la réorganisation de la province de Sidon.

67 LEICHTY, *op. cit.* (n. 6), p. 23, texte 1, l. 55 ; p. 46 texte 5, l.vi 7'.

l'Égypte[68] souhaitant faire oublier son échec de 674. Trois textes mentionnent les actions du roi de Tyr, livrant des versions relativement différentes.

Dans sa version la plus longue le souverain indique[69] :

> Dans le cours de ma campagne (contre l'Égypte), contre Ba'alu, roi de Tyr, qui avait foi envers Tarqû, roi de Kuš, son ami, qui avait rejeté le joug d'Aššur, mon seigneur, et me répondait continuellement avec insolence, j'organisai des fortifications contre lui ; je retins la nourriture et l'eau nécessaires à leur survie…

Puis le texte précise qu'Assarhaddon poursuit la campagne en s'enfonçant dans le désert[70]. La fin du texte étant perdue, nous ne connaissons ni les détails de la campagne d'Égypte ni ceux du retour.

Le roi assyrien laisse donc la ville de Tyr assiégée, sans indiquer l'avoir prise ou soumise. Une lettre de Mar-issar à Assarhaddon permet de conclure que jusqu'à la fin de cette l'année le roi de Tyr n'était pas encore soumis[71].

Sur une tablette en albâtre résumant ses hauts faits il indique[72] :

> Je conquis la ville de Tyr qui se trouve au milieu de la mer ; Ba'alu, son roi, qui avait foi en Tarqû, roi de Kuš, je le privai de la totalité de ses villes et de ses biens…

L'absence de mention du châtiment de Ba'alu doit faire relativiser la revendication de la capture de sa capitale et la victoire totale des Assyriens. C'est ce que semble indiquer un troisième texte très fragmentaire, dans lequel il est fait mention de livraison d'otages et de lourds tributs.

La survie de Ba'alu et son maintien comme roi de Tyr sont clairement indiqués dans un texte du fils d'Assarhaddon, Assurbanipal, qui, lors de sa

---

68 Pour cette expédition, voir notamment D. KAHN, « The Assyrian Invasions of Egypt (673-663 B.C.) and the Final Expulsion of the Kushites », *Studien zur Altägyptischen Kultur* 34, 2006, p. 251-267 ; K. RADNER, « Esarhaddon's Expedition from Palestine to Egypt in 671 BCE: A Trek through Negev and Sinai », *in* D. BONATZ, R. M. CZICHON et F. J. KREPPNER (éds.), *Fundstellen. Gesammelte Schriften zur Archäologie und Geschichte Altvorderasiens ad Honorem Hartmut Kühne*, Wiesbaden 2008, p. 305-314. Les campagnes égyptiennes des Sargonides ont été étudiées par H. U. ONASCH, *Die assyrischen Eroberungen Ägyptens*, AAT 27, Wiesbaden 1994.

69 LEICHTY, *op. cit.* (n. 6), p. 87, texte 34, l. 12'-14'.

70 Voir notamment RADNER, *op. cit.* (n. 68), p. 305-314 ; K. RADNER, « The Winged Snakes of Arabia and the Fossil Site of Makhtesh Ramon in the Negev », *in* M. Köhbach *et al.* (éds.), *Festschrift für Hermann Hunger zum 65. Geburstag gewidmet von seinen Freunden, Kollegen und Schülern, WZKM* 97, Vienne 2007, p. 353-365 et I. EPH'AL, « Esarhaddon, Egypt, and Shubria: Politics and Propaganda », *JCS* 57, 2005, p. 99-111.

71 Cf. PARPOLA, *op. cit.* (n. 46), SAA 10, p. 286-287, texte 351, daté par l'auteur, grâce à la mention d'une éclipse du 20-x-671 (soit décembre 671/janvier 670). Voir les commentaires de PARPOLA, *op. cit.* (n. 46), AOAT 5/2, p. 270.

72 LEICHTY, *op. cit.* (n. 6), p.135, texte 60, l. 7'-8'.

première campagne dirigée vers l'Égypte en 667, soit quatre ans après le siège de Tyr, indique[73] :

> Ba'alu, roi de Tyr, (+ liste de souverains), 20 (ou 22) rois des bords de la mer, du milieu de la mer et du continent, mes serviteurs obéissants, apportèrent devant moi leurs lourds présents et baisèrent mes pieds. Ces rois, avec leurs forces et leurs navires, par mer et par terre, je leur fis prendre routes et chemins (contre l'Égypte)…

Ba'alu est inclus dans les rois, obéissants serviteurs du souverain assyriens, et participe à l'effort de guerre assyrien[74].

Or, deux ans plus tard[75] :

> Lors de ma 3e campagne, j'allai assurément contre Ba'alu, roi de Tyr, qui réside au milieu de la mer. Parce qu'il n'observait ni mes ordres royaux ni n'écoutait les paroles de mes lèvres, j'organisai des fortifications contre lui. Pour empêcher la sortie de ses gens, je renforçai la garde. Je bloquai ses déplacements sur terre et sur mer, je coupai sa route, je rendis rare pour leurs bouches l'eau et la nourriture indispensables à leur survie. Je les enfermai dans un emprisonnement fort, d'où on ne pouvait s'échapper. J'ai réduit et raccourci leurs vies. Je les ai fait se soumettre à mon joug. Une fille de sa propre descendance et les filles de ses frères il apporta devant moi pour accomplir le service d'intendante. Yahi-milki, son fils, qui n'avait jamais traversé la mer, il le fit apporter en même temps, pour accomplir mon service. Sa fille et les filles de ses frères, avec une dôt importante je reçus de lui. J'eus de la compassion pour lui et son rejeton je lui rendis. Des fortifications que j'avais agencées contre lui, je (l'en) libérai. J'ouvris ses déplacements sur terre et sur mer, tous ceux que j'avais bloqués. Je reçus ses lourds présents. Je retournai sain et sauf à Ninive ma ville seigneuriale.

La situation est cette fois clairement exprimée, et rappelle celle décrite par Assarhaddon.

Les conclusions que l'on peut tirer des inscriptions royales pourraient paraître étonnantes car Ba'alu de Tyr, qui est devenu vassal d'Assarhaddon avec lequel il a conclu un serment-*adê*, se rebelle contre l'autorité assyrienne, se soumet une nouvelle fois, puis devient vassal d'Assurbanipal, envers qui il se rebelle puis se soumet en étant pardonné, une fois encore.

Comment comprendre que, alors qu'une défaite n'est jamais décrite dans les inscriptions assyriennes, soit aussi simplement exposé un échec assyrien et le pardon d'un rebelle qui a lui aussi « fait se lever les armes furieuses d'Aššur » ?

---

73 BORGER, *op. cit.* (n. 25), p. 18-20, prisme C, l. ii 38 et ii 60-67. On remarque les parallèles entre les récits d'Assarhaddon et d'Assurbanipal, tant lors de la mention de la réception des tributs des rois de la côte, que dans la description de la prise de Tyr et de ses conséquences.

74 Ce qui pourrait indiquer que les pertes de territoires que lui fit subir Assarhaddon seraient moins importantes que ce que les textes nous disent.

75 BORGER, *op. cit.* (n. 25), p. 28-29, prisme B, l. ii 41-ii 66.

Si l'épisode ne correspondait pas à la logique idéologique de l'empire assyrien, il aurait tout simplement été oblitéré, comme c'est le cas par exemple pour la première campagne qu'Assarhaddon dirigea contre l'Égypte qui n'est pas mentionnée dans ses textes et que nous ne connaissons que par les chroniques babyloniennes[76].

L'interprétation historique de l'événement ne pose pas de problème. Incapables de prendre l'île de Tyr, car limités à la possibilité d'un blocus terrestre, les Assyriens par réalisme politique préfèrent conclure un nouvel accord avec le rebelle à poursuivre une action militaire vouée à l'échec. En revanche, sa mention dans les inscriptions royales doit être expliquée. En effet, les péchés de Ba'alu de Tyr sont les mêmes que ceux du roi du Šubria, mais son traitement est différent, pour des raisons évidemment politiques. La phrase-clef du texte de Ba'alu est celle où le roi assyrien indique avoir de la compassion (*rêmu*) pour lui. Ce terme est utilisé notamment dans les prières au dieu courroucé[77]. Ainsi faut-il comprendre que, suite à la prière de Ba'alu pour obtenir son pardon, Aššur pardonna et par voie de conséquence le roi Assyrien. Ce dernier peut donc exposer l'échec de sa conquête non comme un désaveux divin, ce qui est la norme en cas d'insuccès mais comme le pardon accordé par la divinité au rebelle[78].

CONCLUSION

La rhétorique royale assyrienne énonce les rapports diplomatiques et politiques tels ceux qui existent entre les hommes et les dieux. Le roi assyrien, bras armé de sa divinité tutélaire Aššur, faisait office d'intermédiaire entre ces deux mondes à la façon d'une divinité personnelle. Les deux exemples présentés montrent que, s'il n'est jamais question de repentir, l'enjeu est celui de l'obtention du pardon divin et du retour de la divinité.

Les campagnes contre le Šubria et contre Ba'alu de Tyr illustrent les solutions trouvées par les Assyriens pour répondre au problème toujours difficile de l'adéquation entre doctrine théologique de juste domination

---

76 Voir A. K. GRAYSON, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, TCS 5, New York, 1975, p. 86, texte 1 l. iv 16 = J.-J. GLASSNER, *Mesopotamian Chronicles*, SBL WAW 19, Atlanta 2004, p. 200-201, texte 17 l. 16.

77 Voir par exemple OSHIMA *op. cit.* (n. 1), p. 139 et FRECHETTE, *op. cit.* (n. 1), p. 90-91 et 130.

78 On rappellera que, l'année suivant cette campagne contre l'Égypte et l'échec du siège de Tyr, Assarhaddon élimina de nombreux fonctionnaires, comme le rappellent les « chroniques babyloniennes » (voir GRAYSON, *op. cit.* [n. 76], p. 86, texte 1, l. iv 29 ; p. 127, texte 14, l. 27' = GLASSNER, *op. cit.* [n. 76], p. 202-203, texte 17 l. 29 et p. 208-209, texte 18 l. Voir les commentaires de K. RADNER, « The Trials of Esarhaddon: the Conspiracy of 670 BC », *in* P. A. Miglus et J. M. CORDOBA (éds.), *Assur und sein Umland. Im Andenken an die ersten Ausgräber von Assur*, ISIMU 6, Madrid 2007, p. 165-184.

universelle et réalité politique, en modérant le caractère implacable de leurs interventions par la possible magnanimité du dieu Aššur.

Le roi du Šubria subit la punition assyrienne car il fut vaincu, comme l'explique *a postériori* la lettre adressée à Aššur, parce que ses péchés étaient impardonnables pour les dieux. La survie de Ba'alu de Tyr ne doit en revanche pas être comprise comme un échec, c'est-à-dire un net désaveu divin du roi assyrien, puisqu'elle est mentionnée dans les inscriptions royales, mais comme répondant à la mansuétude du dieu Aššur envers le rebelle, devant laquelle le souverain ne peut que s'incliner.

La lettre à Aššur, grâce à son long développement détaille et explicite l'arrière plan idéologique que les inscriptions royales ne font que supposer, nous livrant ainsi de nombreuses clefs d'interprétations nouvelles pour les analyser.

SUMMARY

The Assyrian king, as a representative on Earth of his tutelary deity, Aššur, was logically considered as his "armed wing", and therefore the implement of the divine wrath, wrath which often resulted from the breaking by the vassal or the ally of the pact he had concluded with the king of Assyria. The royal Assyrian inscriptions as an ideological expression of world domination usually illustrate this punishment, but sometimes they mention military campaigns leading to forgiveness.Here we analyse two instances illustrating these two opposite attitudes. First, that of the "impossible forgiveness", illustrated by the campaign of Assarhaddon against the kingdom of Šubria, where the opposing king tried unsuccessfully, by all means, to escape the Assyrian God's wrath. Then, that of the "impossible revenge" against the king of Tyre, Ba'alu, to whom accordingly, for the sake of *Realpolitik*, divine forgiveness was the logical outcome of the military expedition.

COLÈRE ET (NON-)REPENTIR DE YHWH EN ZACHARIE 1-8

Hervé Gonzalez, Université de Lausanne

Dans la Torah et les Prophètes, la destruction du temple et de la ville de Jérusalem ainsi que l'exil des Judéens par les Babyloniens au 6e s. av. n. è. sont souvent expliqués en référence à la colère de Yhwh[1]. Qu'en est-il du retour d'exil et de la reconstruction du temple et de la ville de Jérusalem ? Ces événements sont-ils compris comme le résultat d'une fin de la colère divine ? Yhwh se serait-il repenti ? La réponse à cette question n'est pas univoque ; il semble plutôt qu'elle suscite la réflexion et le débat au sein des scribes judéens. Le livre de Zacharie est à ce titre particulièrement intéressant car il reflète en son sein une partie de ce débat postexilique. La première partie du livre, les ch. 1-8, portent sur la restauration de Jérusalem et la reconstruction du temple après l'exil babylonien[2] ; la question de la colère divine y occupe une place importante, ainsi qu'en témoigne le premier oracle du livre qui commence par une référence explicite à la colère divine (Za 1,2) :

« Yhwh s'est fortement irrité contre vos pères »
קצף יהוה על אבותיכם קצף

Dans cette contribution, je mettrai en évidence deux conceptions différentes de la colère divine qui sont développées au sein du livre de Zacharie en lien avec la reconstruction de la ville et du temple de Jérusalem. La présence de ces deux conceptions dans le même livre s'explique par le phénomène de réécriture, au cours duquel des traditions littéraires sont

---

1 Sur le sujet, voir p. ex. N. LOHFINK, « Der Zorn Gottes und das Exil. Beobachtungen am deuteronomistischen Geschichtswerk », *in* R. G. KRATZ et H. SPIECKERMANN (éds), *Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium*, FRLANT, Göttingen 2000, p. 137- 155 ; J. JEREMIAS, *Der Zorn Gottes im Alten Testament. Das biblische Israel zwischen Verwerfung und Erwählung*, BThSt 104, Neukirchen-Vluyn 2009.

2 La plupart des chercheurs distinguent deux grandes parties dans le livre de Zacharie, ch. 1-8 et ch. 9-14. Le thème de la restauration de Jérusalem traverse l'ensemble du livre, mais c'est la première partie qui s'intéresse plus particulièrement à la reconstruction du temple. Dans les ch. 9-14, la reconstruction du temple est présupposée (cf. Za 11,13 ; 14,20-21) et l'accent est placé sur l'attaque de Jérusalem par les nations ; même si sa date est discutée, cette partie est généralement considérée comme la plus tardive, voir p. ex. J. D. NOGALSKI, *The Book of the Twelve. Micah–Malachi*, Smyth & Helwys Bible Commentary, Macon (Georgia) 2011, p. 805-815 ; H. GONZALEZ, « Zechariah 9-14 and the Continuation of Zechariah during the Ptolemaic Period », *Journal of Hebrew Scriptures* 13/9, 2013, p. 1-43.

relues et réinterprétées dans un nouveau contexte. Je montrerai ainsi que certaines réécritures du livre de Zacharie portent précisément sur le thème de la colère divine, et mettrai en évidence les implications socio-historiques de ce débat dans le contexte de la Judée de l'époque perse et du début de l'époque hellénistique.

1) STRUCTURE ET COMPOSITION DE ZACHARIE 1-8

Pour mieux analyser le thème de la colère divine en Za 1-8, il convient tout d'abord de dire un mot sur la structure de ces chapitres, ainsi que sur l'histoire de leur composition. La structure générale de ces chapitres est relativement simple, clairement indiquée par les indications chronologiques en Za 1,1.7 ; 7.1 faisant référence à une année de règne de Darius I[3]. La section centrale, Za 1,7-6,15, consiste en une succession de rapports de visions du prophète Zacharie parfois accompagnés d'oracle ; les visions portent sur la restauration de la ville et du culte de Jérusalem, ainsi que plus largement de l'ordre cosmique[4]. Cette section est encadrée en amont par l'oracle d'introduction du livre, Za 1,1-6, qui exhorte les Judéens à retourner vers Yhwh (v. 3), et en aval par les oracles des ch. 7-8, qui contiennent aussi des exhortations prophétiques, ainsi que des promesses de restauration (ch. 8). Outre le fait que ces passages ne contiennent aucune vision prophétique, les oracles de Za 1,1-6 et ceux de 7-8 présentent de nombreux parallèles qui ont souvent été remarqués par les commentateurs[5]. C'est en particulier Za 7,7-14 et 8,14-17 qui présentent les points de contact les plus évidents avec l'oracle d'introduction, notamment le motif de la prédication des anciens prophètes (הנביאים הראשנים, Za 1,4 ; 7,7.12), l'insistance sur le refus de la part du peuple d'écouter les prophètes (verbes שמע et קשב *hiph'il* à la forme négative, 1,4 ; 7,11.12.13), le motif de la colère divine (verbe קצף « être en colère », Za 1,2 ; 8,14, et le substantif קֶצֶף « colère » Za 1,2 ; 7,12), ou encore la planification du

---

3 Sur la structure de Za 1-8, voir p. ex. R. MASON, *The Books of Haggai, Zechariah and Malachi*, Cambridge *et al.* 1977, p. 29 ; C. L. MEYERS et E. M. MEYERS, *Haggai, Zechariah 1-8. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 25B, Garden City (New York) 1987, p. l-lxiii. ; B. G. CURTIS, *Up the Steep and Stony Road : The Book of Zechariah in Social Location Trajectory Analysis*, SBL Academia Biblica 25, Leiden/Boston 2006, p. 126-127 ; NOGALSKI, *op. cit.* (n. 2), p. 810-813, 821.

4 Sur l'imagerie des visions, voir notamment, R. LUX, « Was ist eine prophetische Vision ? Von langen Weg der Bilder in den Nachtgesichten des Sacharja », *in* R. LUX, *Prophetie und Zweiter Tempel,* FAT II 65, Tübingen 2009, p. 30-53.

5 Voir p. ex. MEYERS et MEYERS, *op. cit* (n. 3), p. lii-liii ; STEAD, *op. cit.* (n. 6), p. 51-52, 221-226 ; R. C. KASHOW, « Zechariah 1-8 as a Theological Explanation for the Failure of Prophecy in Haggai 2:20-23 », *Journal of Theological Studies* 64/2, 2013, 385-403 (401). La proximité entre Za 1,1-6 et Za 7-8 n'a pas échappé aux traducteurs de la LXX qui ont accentué les points de contacts ; voir notamment l'ajout du qualificatif « grande » à la colère de Yhwh (ὀργή μεγάλη) en Za 1,2LXX qui rappelle Za 7,12 (קצף גדול cf. Za 1,15), ainsi que la référence à l'esprit divin (πνεῦμα) en lien avec les paroles prophétiques en Za 1,6LXX, similaire à Za 7,12 (רוח).

châtiment par Yhwh (verbe זמם « préméditer », « projeter », Za 1,6 ; 8,14, cf. 8,15). De cette manière, Za 1,1-6 et Za 7-8 se répondent en formant un cadre oraculaire autour de la section des visions.

En ce qui concerne plus spécifiquement le motif de la colère divine, il faut noter qu'il est présent explicitement non seulement dans le cadre oraculaire en 1,2 ; 7,12 ; 8,14, mais aussi dans la section centrale, dans le contexte du premier rapport de vision prophétique, en Za 1,12 (verbe זעם « être irrité ou indigné ») et Za 1,15 (verbe קצף à deux reprises ainsi que le substantif קֶצֶף) ; c'est sur ces passages explicites que notre analyse se concentrera.

La question de la composition diachronique de Za 1-8 est débattue. Alors que certains chercheurs attribuent plus ou moins l'ensemble de ces chapitres au prophète Zacharie ou, pour le moins, à son milieu socio-historique[6], d'autres envisagent un développement littéraire plus complexe, au cours duquel le texte a plusieurs fois été retravaillé lors de sa transmission à l'époque perse et au début de l'époque hellénistique par le biais de rédactions et d'ajouts[7]. Ces derniers s'accordent sur le fait que la section des visions (Za 1,7-6,15) contient le noyau ancien du livre, datant du début de l'époque perse et lié à la reconstruction du temple de Jérusalem[8]. Par ailleurs, outre certains passages de la section des visions comme p. ex. le ch. 3, le cadre oraculaire témoignerait d'une de ces interventions rédactionnelles, notamment en Za 1,1-6 ; 7,7-14 ; 8,14-17.19b. Cette dernière

6 Voir p. ex. MEYERS et MEYERS, *op. cit* (n. 3), p. xxix-lxxii ; CURTIS, *op. cit.* (n. 3), p. 115-154 ; M. R. STEAD, *The Intertextuality of Zechariah 1-8*, Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 506, New York/London 2009, p. 43-54.

7 Voir notamment J. WÖHRLE, *Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches : Entstehung und Komposition*, BZAW 360, Berlin/New York 2006, p. 323-366 ; M. HALLASCHKA, *Haggai und Sacharja 1-8 : Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, BZAW 411, Berlin/New York 2011. Ce débat se pose plus largement, *mutatis mutandis*, pour l'ensemble de la littérature prophétique. À ce sujet, il faut noter que le travail de révision des livres prophétiques est attesté par les sources manuscrites anciennes, qui présentent plusieurs éditions littéraires, notamment pour les livres de Jérémie et d'Ezéchiel ; cf. E. TOV, « The Literary History of the Book of Jeremiah in Light of its Textual History », *in* E. TOV, *The Greek and the Hebrew Bible : Collected Essays on the Septuagint*, VT.S 72, Leiden/Boston/Köln 1999, p. 363-384 ; T. RÖMER, « Jérémie », *in* T. RÖMER, J.-D. MACCHI et C. NIHAN (éds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Le monde de la Bible 49, Genève 2009, p. 426-438 ; C. NIHAN, « De la fin du jugement sur Jérusalem au jugement final des nations en Ezéchiel : Ezéchiel 33-39 et l'eschatologie du recueil », *in* J. VERMEYLEN (éd.), *Les Prophètes de la Bible et la fin des temps. XXIIIe congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (Lille, 24-27 août 2009)*, Lectio Divina 240, Paris 2010, 99-146 (106-107, 119-124, 141-143). Sur le phénomène de réécriture dans les livres prophétiques, voir p. ex. C. NIHAN, « Phénomènes de réécriture et autorité des paroles prophétiques », *in* C. CLIVAZ, C. COMBET-GALLAND, J.-D. MACCHI et C. NIHAN (éds), *Écritures et réécritures. La reprise interprétative des traditions fondatrices par la littérature biblique et extra-biblique. Cinquième colloque international du RRENAB, Universités de Genève et Lausanne, 10-12 juin 2010*, 248, Leuven/Paris/Walpole 2012, p. 105-122 ; dans le même volume, K. SCHMID, « L'auto-compréhension des livres prophétiques comme littérature de réécriture », p. 123-136.

8 Pour une observation similaire, voir STEAD, *op. cit.* (n. 6), p. 43.

hypothèse a souvent été défendue au cours du 20e s. jusqu'à aujourd'hui (récemment, voir en particulier les travaux de J. Wöhrle et M. Hallaschka)[9].

Dès lors, en ce qui concerne le thème de la colère divine dans Za 1-8, la question se pose de savoir s'il faut attribuer tous les passages qui présentent le motif de la colère divine à un même milieu socio-historique (celui du prophète Zacharie vers la fin du 6e av. n. è.), ou s'il convient de distinguer les passages qui appartiennent au cadre oraculaire comme étant plus tardifs que ceux qui se trouvent dans le cycle des visions. Notons que cette question est débattue même parmi les chercheurs qui conçoivent le développement littéraire du texte sur plusieurs générations. P. ex., selon Wöhle, la principale rédaction du cadre oraculaire, qu'il désigne *Wort Redaktion* (« rédaction de la parole ») et qui comprendrait notamment Za 1,1-6 ; 7,7-14* ; 8,14-17.19b, serait aussi à l'origine de Za 1,15 (plus précisément Za 1,14aβ-17aα), mais pas de Za 1,12[10]. Par ailleurs, d'autres chercheurs rejoignent Wöhrle sur l'idée, que, à l'intérieur de la section des visions, Za 1,12 et Za 1,15 auraient des origines différentes, mais ils distinguent ces passages du cadre oraculaire[11].

La présente étude ne cherchera pas à résoudre dans les détails tous les problèmes diachroniques liés à ces passages. Elle contribuera néanmoins

9 Voir notamment, R. PREẞ, « Das erste Nachtgesicht des Propheten Sacharja », *ZAW* 54, 1936, 43-48 (44), qui envisage l'existence d'une collection formée par Za 1,1-6 et Za 7-8 originellement indépendante des visions ; P. R. ACKROYD, « The Book of Haggai and Zechariah I-VIII », *JJS* 3/4, 1952, p. 151-156 ; W. A. M. BEUKEN, *Haggai-Sacharja 1-8. Studien zur Überlieferungsgeschichte der frühnachexilischen Prophetie*, SSN 10, Assen 1967, p. 84-183 ; L. A. SINCLAIR, « Redaction of Zechariah 1-8 », *BR* 20, 1975, p. 36-47, qui attribue 1,2-6 ; 7,8-10.11-14 ; 8,4-8.14-17.20-23 à une même collection ; W. RUDOLPH, *Haggai — Sacharja 1-8 — Sacharja 9-14 — Maleachi*, KAT, Gütersloh 1976, p. 62-63 ; MASON, *op. cit.* (n. 3), p. 29 ; R. J. COGGINS, *Haggai, Zechariah, Malachi*, OTGu, Sheffield 1987, p. 25-32 ; C. STUHLMUELLER, *Rebuilding with Hope : A Commentary on the Books of Haggai and Zechariah*, ITC *and Malachi*, New Century Bible Commentary, London et Grand Rapids (Michigan) 1995, p. 38-43 ; WÖHRLE, *op. cit.* (n. 7), p. 352-354, 362-364 ; R. LUX, « Das Zweiprophetenbuch. Beobachtungen zu Aufbau und Struktur von Haggai und Sacharja 1-8 », *in* LUX, *op. cit.* (n. 4), p. 3-26 (22-26) ; HALLASCHKA, *op. cit.* (n. 7), p. 143-151, 274, 277-281, 311-312 ; NOGALSKI, *op. cit* (n. 2), p. 812. On peut également remarquer que, même s'ils lisent l'ensemble de Za 1-8 dans le contexte de la fin du 6e s. av. n. è., MEYERS et MEYERS (*op. cit.* [n. 3], p. lxx-lxxii) sont d'avis que le cadre oraculaire opère une interprétation des visions. En outre, beaucoup d'exégètes qui attribuent plus ou moins l'ensemble de Za 1-8 au prophète du 6e s. av. n. è. évoquent tout de même un travail éditorial dans ces chapitres, notamment en Za 1,1-6 ; voir p. ex. M. A. SWEENEY, *The Twelve Prophets. Volume Two*, Berit Olam, Collegeville (Minnesota) 2000, p. 566 ; D. L. PETERSEN, *Haggai and Zechariah 1-8 : A Commentary*, OTL, London 1985, p. 124-125 ; M. PROKURAT, *Haggai and Zechariah 1-8 : A Form Critical Analysis*, Ann Arbor 1988, notamment p. 347-366.

10 Selon Wöhrle, cette rédaction comprendrait également Za 1,7 ; 2,10-14 ; 4,9b ; 6,15 ; 7,1 ; 8,1-5.7-8 ; WÖHRLE, *op. cit.* (n. 7), p. 352-355, 362-364.

11 C'est notamment le cas de HALLASCHKA, *op. cit.* (n. 7), p. 151-166, 274, 277-282, 311-312, qui place Za 1,12, Za 1,15 et Za 1,1-6 ; 7,7-14 ; 8,14-17(.19b) à trois niveaux rédactionnels différents.

au débat en mettant en évidence que la présentation du thème de la colère divine diffère significativement dans le cadre oraculaire et dans la section des visions. La thèse défendue soutiendra donc l'idée d'un travail rédactionnel prenant place dans le cadre oraculaire qui entoure les visions, et elle nuancera en même temps les théories diachroniques récentes sur Za 1-8 en ce qui concerne le thème de la colère divine. Etant donné que les chercheurs s'accordent pour penser que les passages susceptibles d'être les plus anciens se trouvent dans la section des visions, je traiterai en premier lieu de cette section, puis du cadre oraculaire.

2) LA COLÈRE DE YHWH DANS LES VISIONS DE ZACHARIE (ZA 1,7-6,15)

a. Conception de la colère divine

Dans la section des visions, le prophète reçoit des révélations qui lui sont expliquées par l'intermédiaire d'un être céleste. Ainsi qu'on l'a souvent remarqué, ce texte présente des points de contact importants avec la littérature apocalyptique[12]. Les visions présentent une perspective cosmique, orientée vers la restauration de l'ordre du monde ; elles manifestent une vision déterministe de l'Histoire dans laquelle les événements sur terre sont décidés à la cour céleste[13].

L'orientation cosmique est d'emblée évidente au sein de la première vision : des chevaux célestes parcourent la terre et rapportent sa situation générale paisible (Za 1,8-11). Cette dimension cosmique est articulée à une dimension locale, centrée sur Jérusalem et son temple, dont la restauration est annoncée par les oracles de Za 1,14-17. En particulier, le v. 16 annonce le retour (verbe שוב) de Yhwh vers sa ville avec compassion (רחמים) ainsi que la reconstruction du temple[14]. Ces oracles sont préparés au v. 12 par une question posée par le messager céleste à Yhwh portant sur la durée de la colère divine à l'encontre de Jérusalem et Juda. La question précise que Yhwh n'a pas eu pitié (רחם *pi'el* à la forme négative) et a été irrité (ou « indigné », זעם) à leur égard pendant déjà soixante-dix ans (cf. Za 7,5). La formulation « jusques à quand » (עד מתי), attestée notamment dans des lamentations (p. ex. Ps 6,4 ; 80,5 ; 90,13), exprime le caractère difficile-

---

[12] Voir p. ex. dans *Congress Volume Upsala 1971*, VT.S. 22, Leiden 1972, R. NORTH, « Prophecy to Apocalyptic via Zechariah », p. 47-71, ou S. AMSLER, « Zacharie et l'origine de l'apocalyptique », p. 227-231 ; plus récemment, T. POLA, *Das Priestertum bei Sacharja. Historische und traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur frühnachexilischen Herrschererwartung*, FAT 35, Tübingen 2003, p. 267-274 ; A. FINITSIS, *Visions and Eschatology : A Socio-Historical Analysis of Zechariah 1-6*, Library of Second Temple Studies 79, London/New York 2011.

[13] Sur la dimension cosmique des visions, voir p. ex. B. HALPERN, « The Ritual Background of Zechariah's Temple Song », *CBQ* 40/2, 1978, p. 167-190.

[14] Sur la conception du retour de Yhwh dans les visions, voir notamment R. LUX, « JHWHs "Herrlichkeit" und "Geist". Die "Rückkehr JHWHs" in den Nachtgesichten des Sacharja », *in* LUX, *op. cit.* (n. 4), p. 193-222.

ment supportable d'une situation dans laquelle une intervention divine est attendue[15]. La question du v. 12 souligne ainsi que l'épreuve des Judéens a suffisamment duré, et qu'une action divine doit prendre place pour y mettre un terme. Ainsi que cela a souvent été observé, le texte s'inspire selon toute vraisemblance du livre de Jérémie qui détermine la durée de la domination babylonienne à soixante-dix années (Jr 25,11-10 ; 29,10)[16]. En Zacharie, cette durée est réinterprétée comme celle de la destruction du temple (cf. Za 1,16 qui annonce sa reconstruction). Différents commentateurs soulignent que le chiffre rond de soixante-dix ans doit avant tout être compris de manière symbolique, désignant la durée maximale de la colère divine ; c'est notamment ce que suggère l'usage de la même durée dans des textes comme Es 23,15-17 sur la destruction de Tyr ou une inscription d'Assarhaddon sur la ruine de Babylone[17]. Les v. 13-17 confirment que la colère de Yhwh prend effectivement fin à l'issue de cette période de soixante-dix ans en annonçant la restauration imminente de Jérusalem.

En Za 1,12, la conception de la colère divine qui est développée est donc celle d'une colère qui peut certes durer longtemps, mais qui est également vouée à prendre fin à un moment prédéterminé ayant été prédit par une figure prophétique. La colère divine est donc cadrée, limitée dans le temps ; elle finit nécessairement par céder la place à la compassion de Yhwh pour sa ville. Une telle conception rappelle des textes comme Ex 34,6-7 où la période du châtiment divin est limitée à quelques générations.

L'oracle de Za 1,15 ajoute une précision sur la colère divine : Yhwh n'était en réalité que faiblement irrité contre son peuple. L'adverbe מעט, « un peu », « faiblement », souligne le caractère restreint de la colère divine. Cette idée d'une faible colère apparaît en tension avec le v. 12 qui souligne que la colère de Yhwh a duré pendant longtemps. Cette tension pourrait être l'indice d'une différence d'origine de ces deux versets, défendue récemment par des chercheurs comme Wöhrle et Hallaschka (voir cidessus). Toutefois, on peut aussi penser que les deux versets ont d'emblée été conçus ensemble dans le but de souligner que si l'épreuve de l'exil et la ruine de Jérusalem ont duré longtemps, ce n'est pas uniquement en raison de la colère de Yhwh, mais c'est aussi et surtout à cause du mauvais com-

---

15 Cf. PETERSEN, *op. cit.* (n. 9), p. 146-147 ; 150-151.

16 Voir p. ex. ACKROYD, « Two Old Testament Historical Problems of the Early Persian Period », *JNES* 17/1, 1958, p. 13-27 (23-27) ; RUDOLPH, *op. cit.* (n. 9), p. 78 (n. 21) ; MEYERS et MEYERS, *op. cit.* (n. 3), p. 117-118 ; R. HANHART, *Sacharja*, BK 14/7.1, Neukirchen-Vluyn 1990, p. 61-62 ; PETERSEN, *op. cit.* (n. 9), p. 149-151 ; STEAD, *op. cit.* (n. 6), p. 93-95.

17 E. LIPIŃSKI, « Recherches sur le livre de Zacharie », *VT* 20, 1970, p. 38-40 ; R. L. SMITH, *Micah-Malachi*, Word Biblical Commentary 32, Waco (Texas), 1984, p. 191 ; MEYERS et MEYERS, *op. cit.* (n. 3), p. 117-118 ; PETERSEN, *op. cit.* (n. 9), p. 149-150 ; sur l'inscription d'Assarhaddon, cf. R. BORGER, *Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien*, AfO beiheft 9, Osnabrück 1967, p. 15 (§ 11 ; Episode 10) ; D. D. LUCKENBILL, « The Black Stone of Esarhaddon », *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 41/3, 1925, p. 165-173 (165-168) ; E. LEICHTY, *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680-669 BC)*, RINAP 4, Winona Lake 2011, p. 236, texte 114.

portement des nations étrangères qui ont aggravé le châtiment des Judéens. Za 1,15 présente en effet une idée similaire à celle qu'on trouve dans d'autres textes prophétiques, notamment en Esaïe (Es 10,5-11 ; 47,5-7), selon laquelle les nations, et tout spécialement Babylone, auraient fait davantage de mal aux Judéens que ce qui avait été initialement prévu par Yhwh dans son irritation (voir aussi le verbe קצף en Es 47,6)[18]. Cette idée permet de déresponsabiliser Yhwh d'une partie du châtiment infligé aux Judéens en accusant les nations. De cette manière, il est possible de dire que la colère de Yhwh contre son peuple était en réalité une petite colère, malgré l'ampleur et la durée du châtiment. On peut ici remarquer que, contrairement à beaucoup d'autres textes bibliques (notamment de la tradition deutéronomiste), ces versets ne font aucune référence explicite à la responsabilité des Judéens dans l'exil et la destruction de Jérusalem.

En outre, les vv. 14-15 placent cette « faible » colère de Yhwh dans une double opposition, d'une part avec le grand zèle (קנאה) de Yhwh pour Jérusalem (v. 14, cf. Za 8,2), et d'autre part avec la grande colère (קצף) de Yhwh à l'égard des nations (v. 15)[19]. Ces deux émotions divines sont accentuées de façon similaire, à l'aide d'une *figura etymologica* basée sur le verbe et le substantif de la même racine (קנא *pi'el*/קנאה ; קצף/קֶצֶף) accompagné de l'adjectif גדול, « grand ». De cette manière, c'est l'amour de Yhwh pour sa ville qui est mis en avant : même si Yhwh peut parfois s'irriter légèrement contre sa ville, son amour pour Jérusalem est, contrairement à sa colère, intense et illimité dans le temps. De plus, la colère divine est, pour une grande part, transférée à l'encontre des nations.

Dans l'ensemble, les versets 12 et 15 mettent en évidence le caractère mesuré de la colère de Yhwh vis-à-vis de son peuple, une colère limitée dans le temps et en intensité ; ce caractère limité contraste avec l'ampleur à la fois de la passion de Yhwh pour sa ville et de sa colère contre les nations. Ainsi, ces versets relativisent le changement d'attitude de la divinité envers son peuple au moment du retour d'exil et de la reconstruction de la ville : non seulement la colère de Yhwh contre son peuple avait une fin prédéterminée, mais il s'agissait en plus d'une petite colère, l'essentiel de son irritation visant en réalité les nations. Une telle idéologie permet d'annoncer la restauration de Jérusalem sans pour autant présenter Yhwh comme un dieu qui change d'avis ou qui se repent. Cette conception est en cohérence avec le reste de la section des visions qui témoigne d'une compréhension déterministe de l'Histoire. Le groupe à l'origine de Za 1,12-17 cherche ainsi à présenter une divinité la plus stable possible, et à insister sur la continuité dans le lien entre Yhwh et Jérusalem. L'exil est ainsi présenté comme une perturbation temporaire et de faible ampleur dans la relation entre les Judéens et leur divinité.

---

[18] PETERSEN, *op. cit.* (n. 9), p. 154-155.
[19] Voir p. ex. HANHART, *op. cit.* (n. 16), p. 82-84.

b. Contexte socio-historique

L'accent théologique de la section des visions se comprend bien dans le contexte du début de l'époque perse, où la ville et le temple de Jérusalem sont en reconstruction. Il permet d'insister sur la continuité institutionnelle du temple de Jérusalem, impliquant que même si le temple a momentanément été détruit, Jérusalem n'en reste pas moins la ville aimée de Yhwh, dans laquelle il convient de lui rendre un culte. Une telle conception a probablement permis de légitimer et d'encourager la reconstruction du temple de Jérusalem et la mise en route du nouveau culte ; elle aurait notamment servi à promouvoir des donations au temple. La conclusion de la section des visions décrit explicitement des dons faits au temple par des élites judéennes arrivant de Babylone (Za 6,9-15) ; en outre, le fait qu'au centre de la section (ch. 3) se trouve une vision qui réhabilite le grand prêtre Josué en soulignant la purification qu'il a obtenue de Yhwh va également dans ce sens. Ces passages témoignent d'un souci de légitimer le temple de Jérusalem et de promouvoir le soutien de son culte. On peut ainsi penser que la conception de la colère divine développée dans la section des visions provient des autorités du temple ou de milieux proches ; cette localisation est corroborée par le fait qu'en Ne 12,16, la figure de Zacharie apparaît dans une liste de chefs de familles sacerdotales[20]. En prônant la permanence de Jérusalem comme lieu de culte de Yhwh, les principales familles sacerdotales soulignent la continuité de leurs fonctions et de leur statut social malgré l'exil et la destruction du premier temple.

3) La colère de Yhwh dans le cadre oraculaire de Zacharie 1-8

a. Conception de la colère divine

Une conception différente de la colère divine est reflétée dans le cadre oraculaire. Les passages qui nous intéressent (Za 1,6 ; 7,7-14 ; 8,14-17.19b) consistent principalement en des exhortations à l'écoute des paroles prophétiques et à la pratique de la justice. Il faut tout d'abord remarquer que la façon dont le thème de la colère divine y est traité présente

---

[20] On peut penser que Za 1,1 et Za 1,7 qui présentent un Zacharie fils de Bèrèkya fils d'Iddo font référence à la même personne que Né 12,16, qui mentionne un Zacharie de la famille du prêtre Iddo (le texte ne précise pas le lien de famille exact ; cf. Né 12,4). Que la mention « fils d'Iddo » en Za 1,1.7 soit secondaire (dans le but de faire le lien avec Né 12,16) ou pas, ces versets témoignent du lien entre la figure de Zacharie et les principales familles sacerdotales du début de l'époque postexilique ; voir p. ex. PETERSEN, *op. cit.* (n. 9), p. 109. Il n'est pas impossible que le prophète Zacharie soit directement impliqué dans la formulation d'oracles présents dans la section des visions. Cela est toutefois invérifiable, étant donné le manque de sources sur cette personne. Il est donc méthodologiquement plus pertinent de lire ces oracles en lien avec le groupe social où ils étaient pertinents, plutôt qu'en rapport avec un individu particulier dont la vie nous échappe très largement.

plusieurs points de contact avec la section des visions[21]. En particulier, l'expression de la colère divine en Za 1,2 rappelle celle de Za 1,15a.

> Za 1,2 : קצף יהוה על אבותיכם קצף ; « Yhwh a été fortement irrité contre vos pères ».
> Za 1,15a : וקצף גדול אני קצף על הגוים השאננים ; « J'ai été irrité d'une grande colère contre les nations insouciantes ».

Ces versets font appel à la même *figura etymologica* basée sur la racine קצף, une formulation unique dans la Bible hébraïque ; dont la fonction est d'insister sur l'irritation divine. La deuxième partie du cadre oraculaire souligne également l'importance de la colère divine. Similairement à Za 1,15, Za 7,12 précise que la colère divine était grande (גדול). Malgré ces parallèles formels, il faut ici observer une différence majeure : alors que la section des visions souligne le caractère restreint de l'irritation de Yhwh contre son peuple et dirige la « grande » colère divine à l'encontre des nations, le cadre oraculaire oriente la « grande » colère de Yhwh contre les Judéens et ne fait aucune mention explicite de l'irritation divine contre les nations.

Par ailleurs, Za 1,3 et 8,15 sont tous deux proches de Za 1,16 : ils traitent du retour (שוב) de Yhwh vers son peuple et sa ville à la suite de son irritation. Sur cette base, Wöhrle, entre autres, considère que ces passages développent une même conception[22] : le retour de Yhwh à Jérusalem annoncé en Za 1,16 est la conséquence du retour (שוב) des Judéens vers Yhwh décrit en Za 1,6b, en cohérence avec la logique présentée par Za 1,3 selon laquelle le retour des Judéens vers Yhwh entraîne le retour réciproque de Yhwh vers eux. De nombreux commentateurs ont observé que Za 1,6b prépare au retour de Yhwh annoncé en Za 1,16 et plus largement à la restauration annoncée dans la section des visions et au ch. 8[23]. En ce sens, l'oracle de Za 1,1-6 remplit parfaitement sa fonction d'introduction à l'ensemble des ch. 1-8 (et plus largement à l'ensemble du livre)[24]. Néanmoins, il faut noter que l'idée d'un retour des Judéens vers Yhwh est absente de Za 1,12-17 ; ainsi que nous l'avons observé, ce passage explique la fin de la colère de Yhwh et son retour vers Jérusalem par la dimension limitée de la colère, en temps et en intensité, impliquant que le châtiment des Judéens comporte nécessairement une fin en soi.

En bref, bien que le déploiement du thème de la colère divine dans le cadre oraculaire présente des similarités formelles avec la section des vi-

21 WÖHRLE, *op. cit.* (n. 7), p. 327-328 ; HALLASCHKA, *op. cit.* (n. 7), p. 146-148.
22 WÖHRLE, *op. cit.* (n. 7), p. 326-329, 352-353.
23 Voir p. ex. BEUKEN, *op. cit.* (n. 9), p. 103-110, 114-115 ; PETERSEN, *op. cit.* (n. 9), p. 134-135 ; MEYERS et MEYERS, *op. cit.* (n. 3), p. 96, 97 ; HALLASCHKA, *op. cit.* (n. 7), p. 145-146, 149.
24 Sur ce point, voir récemment H. WENZEL, *Reading Zechariah with Zechariah 1 :1-6 as the Introduction to the Entire Book*, Contributions to Biblical Exegesis & Theology 59, Leuven 2011 ; rappelons, *contra* Wenzel, le fait que Za 1,1-6 serve d'introduction à l'ensemble du recueil de Zacharie dans sa forme actuelle ne signifie pas que le livre soit homogène.

sions, la conception qui y est développée diffère significativement[25]. Ainsi que Hallaschka le souligne, les parallèles mis en évidence ne sont toutefois pas fortuits, et ils s'expliquent au mieux en considérant que le cadre oraculaire réinterprète la conception de la colère divine présente dans la section des visions[26].

La conception développée dans le cadre oraculaire est celle d'une colère divine qui distingue entre les générations de Judéens. On peut en effet remarquer que la colère de Yhwh y est toujours orientée à l'encontre des générations précédentes[27]. Dans les deux parties du cadre oraculaire, ces générations sont désignées « les pères » (אבות, Za 1,2 et 8,14), une formulation vraisemblablement inspirée de passages tels que Jr 7,25-26 et Ez 20[28] ; cette expression n'apparaît pas dans la section des visions. Za 7,7 précise que ces générations sont celles qui ont vécu au temps où Jérusalem et Juda étaient habités et prospères, c'est-à-dire durant la période monarchique. Za 1,4-6 et 7,7.12 soulignent que les pères ont bénéficié des avertissements des « anciens prophètes » (הנביאים הראשנים), les prophètes de l'époque royale ; cette expression est également absente de la section des visions, où l'on ne trouve aucune référence explicite à des prophètes du passé. En Za 1,4-6a, la prédication des anciens prophètes est présentée comme un appel à la repentance qui n'a pas été écouté par les générations précédentes ; ainsi qu'on l'a souvent observé, cette description fait notamment référence à la prédication du prophète Jérémie, dont le langage est clairement repris (cf. Jr 7,3.5 ; 11,8 ; 15,7 ; 25,5.7 ; 35,15 ; cf. Ez 33,11)[29]. L'oracle d'introduction souligne ainsi que c'est la négligence des exhortations prophétiques par les pères qui a causé leur malheur (1,4-6). Ce point est également lourdement accentué dans la deuxième partie du cadre oraculaire en 7,11-14, comme le montrent les différentes images exprimant l'endurcissement (vv. 11-12a)[30], ou la quadruple apparition du verbe שמע « écouter » insistant sur le refus d'entendre les paroles prophétiques (vv.

[25] Un autre point de contact entre l'oracle d'introduction et la première vision concerne l'utilisation en Za 1,4 du verbe קרא, « appeler » ou « crier » pour introduire un message prophétique, semblable à Za 1,14.17. Toutefois, alors qu'en Za 1,14.17 קרא sert à souligner l'amour de Yhwh pour sa ville et à annoncer la restauration de Jérusalem et Juda, Za 1,4 emploie ce verbe pour introduire les avertissements prophétiques exhortant les Judéens à se détourner de leurs mauvaises actions ; cf. PETERSEN, *op. cit.* (n. 9), p. 151-152.

[26] HALLASCHKA, *op. cit.* (n. 7), p. 144-148, 312.

[27] PETERSEN, *op. cit.* (n. 9), p. 129-130 ; HALLASCHKA, *op. cit.* (n. 7), p. 148-150.

[28] PETERSEN, *op. cit.* (n. 9), p. 129-130.

[29] Cf. p. ex. MEYERS et MEYERS, *op. cit.* (n. 3), p. 94 ; STEAD, *op. cit.* (n. 6), p. 75-86 ; WENZEL, *op. cit.* (n. 24), p. 59-85, qui s'intéresse plus particulièrement à la relation intertextuelle avec Jr 25.

[30] Za 7,11-12a : « Mais ils ont refusé de prêter attention ; ils se sont fait une épaule rétive, ils ont endurci leurs oreilles pour ne pas entendre. Ils se firent un cœur aussi dur que le diamant pour ne pas entendre l'instruction et les paroles que le Seigneur de l'univers leur avait adressées par son esprit, par l'intermédiaire des anciens prophètes » (*Traduction œcuménique de la Bible*).

11-13). Le v. 14 explicite la conséquence de cette surdité des générations précédentes : l'exil et la destruction du pays (cf. Za 1,6b).

Ainsi, contrairement à la section des visions qui ne traite pas des fautes des générations précédentes, le cadre oraculaire insiste tout particulièrement sur le fait que c'est la désobéissance des « pères » qui a causé la catastrophe. Cette insistance a clairement une fonction parénétique. Comme le montre clairement Za 1,4 (« Ne soyez pas comme vos pères… » ; אל תהיו כאבתיכם), le contre-exemple des pères est utilisé pour exhorter les Judéens à se différencier des générations passées. Le rappel de la colère de Yhwh contre les pères (Za 1,2 ; 7,12 ; 8,14) et leur châtiment (Za 1,5-6 ; 7,14 ; 8,14) a ainsi un rôle dissuasif ; il implique que les nouvelles générations de Judéens s'exposent à la poursuite de la colère divine et du châtiment si elles n'obéissent pas aux paroles prophétiques. La responsabilité des Judéens quant à la continuation ou au contraire à l'arrêt de la colère divine est clairement exprimée en Za 1,3, un verset qui suit immédiatement le rappel de la colère de Yhwh contre les pères :

> Revenez à moi, oracle de Yhwh des armées, et je reviendrai à vous
> שובו אלי נאם יהוה צבאות ואשוב אליכם[31].

La restauration de Jérusalem est donc conditionnée par l'attitude des nouvelles générations (postexiliques), appelées à se démarquer des générations précédentes au risque de déclencher à nouveau la colère de Yhwh[32]. Cette distinction entre les générations est à nouveau accentuée en Za 1,6b, le verset qui fait la transition entre l'oracle d'introduction et la section des visions. Selon toute vraisemblance, ce verset souligne que, contrairement aux pères, la génération du prophète Zacharie est revenue (שוב) à Yhwh[33].

---

31 L'importance de cette phrase dans le contexte de Za 1,1-6 est clairement soulignée par son encadrement à l'aide de la formule « (ainsi) dit Yhwh des armées » (כה אמר יהוה צבאות).

32 Cette distinction entre les générations n'est pas sans rappeler la séparation, dans le Pentateuque, entre la génération du désert et celle autorisée à entrer dans la terre promise (voir notamment Nb 14).

33 L'identité de ceux qui reviennent à Yhwh en Za 1,6b est débattue. Plusieurs chercheurs interprètent ce demi-verset comme la fin de l'oracle prophétique et non comme une conclusion narrative portant sur la réception positive de l'oracle par les auditeurs du prophète Zacharie. Selon cette hypothèse, Za 1,6b décrirait non pas le retour vers Yhwh de la génération de Zacharie, mais celui des pères suite à leur châtiment ; voir notamment H. G. MITCHELL, *A Critical and Exegetical Commentary on Haggai and Zechariah*, The International Critical Commentary, Edinburgh 1912, p. 113 ; R. HANHART, *op. cit.* (n. 16), p. 5-6, 31 ; PETERSEN, *op. cit.* (n. 9), p. 134-135. Cette interprétation est possible sur le plan grammatical mais elle est difficile sur le plan sémantique. Le fait que les pères soient soumis au châtiment divin au moment où Zacharie prophétise (voir notamment la question du v. 5a « vos pères, où sont-ils ? » qui suggère que ceux-ci sont soit morts, soit en exil, soit enterrés en exil) implique que ceux-ci ne se sont pas repentis (selon la conception présentée en Za 1,3, Yhwh serait alors « revenu » à eux). En outre, une repentance des pères affaiblirait la valeur du contre-exemple, centrale dans l'argumentation de Za 1,4-6a ; 7,7-14, dans la mesure où ceux-ci auraient finalement adopté un comportement exemplaire. Il est donc préférable de comprendre que le v. 6b fait référence à la génération du pro-

De cette manière, la restauration annoncée dans les visions (et au ch. 8) est désormais expliquée par la repentance de la nouvelle génération[34].

Cette conception générationnelle de la colère divine construit Yhwh comme un dieu dont l'attitude et la proximité vis-à-vis de son peuple et de sa ville varie en fonction du comportement des Judéens. Une telle théologie est en tension avec l'accent placé dans les visions sur le caractère peu changeant de la divinité et sur la continuité de la relation entre Yhwh et son peuple. On peut ici remarquer que, contrairement à la section des visions qui dédouane Yhwh d'une partie du malheur des Judéens en accusant les nations, le cadre oraculaire insiste sur l'irritation et la décision assumée de Yhwh d'exécuter le châtiment jusqu'au bout. Outre la précision de Za 7,12 sur la grandeur de la colère divine, l'usage de la racine זמם (« envisager », « planifier ») en Za 1,6 et 8,14 souligne que l'exil était le fruit d'un plan préparé par Yhwh pour « faire du mal » (רעע *hiph'il*, Za 8,14) à son peuple ; afin de ne laisser aucun doute sur la détermination divine, Za 8,14b rajoute que Yhwh n'a pas regretté son projet de châtier son peuple (ou ne s'est pas repenti, נחם *niph'al*). Cette insistance sur la pleine implication de Yhwh dans la catastrophe renforce la dimension dissuasive du texte.

Dans le cadre oraculaire, cette conception d'un dieu dont l'attitude vis-à-vis de son peuple peut changer à chaque génération accentue le caractère crucial du message prophétique. L'importance et l'autorité des paroles prophétiques y sont utilisées dans le but de promouvoir la justice sociale. Les deux parties du cadre forment en effet un système cohérent qui valorise ces deux aspects. L'oracle d'introduction prône le retour à Yhwh par l'obéissance aux avertissements prophétiques, mais il reste très vague sur le contenu de ces avertissements : « Détournez-vous (שוב) de vos mauvaises voies (רע + דרך) et de vos mauvaises actions (רע + מעליל) » (Za 1,4), une formulation inspirée du livre de Jérémie (cf. Jr 18,11 ; 25,4-7 ; 35,15 (cf. Ez 33,11)[35]. La seconde partie du cadre oraculaire explicite que le message des « anciens prophètes » était centré autour de la pratique de la justice et d'un comportement juste (Za 7,7-10). Za 7,9-10 exhorte à juger (שפט) selon la vérité (אמת), à agir avec loyauté (חסד) et compassion (רחמים) envers son voisin, à ne pas opprimer (עשק à la forme négative) les *personae miserae* (la veuve אלמנה, l'orphelin יתום, l'étranger גר et le

---

phète qui s'approprie les fautes et le châtiment de leurs pères tout en choisissant de s'en détourner (le pronom personnel de la 1[re] pers. du pl., apparaissant à quatre reprises, fait ici référence aux Judéens de façon trans-générationnelle, tout comme le fait le premier pronom de la 2[e] pers. du pl. en Za 8,14) ; voir notamment ; A. PETITJEAN, *Les Oracles du proto-Zacharie. Un programme de restauration pour la communauté juive après l'exil*, ETb, Paris 1969, p. 47-51 ; RUDOLPH, *op. cit.* (n. 9), p. 70-71 ; MASON, *op. cit.* (n. 3), p. 33 ; J. NOGALSKI, *Literary Precursors to the Book of the Twelve*, BZAW 217, Berlin/New York 1993, p. 246-247 ; WÖHRLE, *op. cit.* (n. 7), p. 325, n. 9 ; HALLASCHKA, *op. cit.* (n. 7), p. 145-146.

34 WÖHRLE, *op. cit.* (n. 7), p. 325, n. 9.

35 MEYERS et MEYERS, *op. cit.* (n. 3), p. 95 ; PETERSEN, *op. cit.* (n. 9), p. 132-133 ; WÖHRLE, *op. cit.* (n. 7), p. 364 ; HALLASCHKA, *op. cit.* (n. 7), p. 144-145.

pauvre עני) et à ne pas préméditer de mal (רעה) contre son voisin. À nouveau la formulation adopte un style deutéronomiste en prenant appui sur d'autres textes, notamment du livre de Jérémie (Jr 7,5-6 ; 22,3 ; cf. Ez 22,7)[36]. Ces exhortations sont reformulées en Za 8,16-17 : dire la vérité (אמת) à son voisin, juger (שפט) « aux portes » (שער) selon la vérité (אמת) et en vue de la paix (שלום), ne pas préméditer le mal (רעה) contre son voisin et ne pas aimer les faux serments (שבעת שקר). Za 8,19b résume finalement ce message de la façon suivante : « aimez la vérité (אמת) et la paix » (שלום). De cette manière, la réécriture du thème de la colère divine opérée dans le cadre oraculaire subordonne, voire conditionne, la restauration de Jérusalem à la justice pratiquée par les Judéens[37].

b. Contexte socio-historique

Ainsi que cela a déjà été proposé, on peut penser que cette réécriture est ultérieure à la reconstruction du temple et qu'elle a pour but d'expliquer que, suite à la fin des travaux, la grande restauration promise par le livre de Zacharie (ainsi que celui d'Aggée)[38] ne se soit pas encore produite[39]. Il est clair en effet que, durant l'époque perse et le début de l'époque hellénistique, Jérusalem reste une ville dont la taille et l'économie sont plus que

---

36 PETERSEN, *op. cit.* (n. 9), p. 289-290 ; WÖHRLE, *op. cit.* (n. 7), p. 364 ; HALLASCHKA, *op. cit.* (n. 7), p. 279-280 ; sur les contacts entre Za 7,7-14 et Jr 7 plus spécifiquement, voir notamment STEAD, *op. cit.* (n. 6), p. 231-236.

37 Voir notamment, WÖHRLE, *op. cit.* (n. 7), 362-364 ; R. LUX, « Die doppelte Konditionierung des Heils. Theologische Anmerkungen zum chronologischen und literarischen Ort des Sacharjaprologs (Sach 1,1-6) », *in* LUX, *op. cit.* (n. 4), p. 223-240 ; HALLASCHKA, *op. cit.* (n. 7), p. 277-282, 292-293, 311-312.

38 Ainsi que plusieurs chercheurs l'ont remarqué, la datation de l'oracle d'introduction au huitième mois de la deuxième année de Darius opère également une réinterprétation des derniers oracles du livre d'Aggée, (Ag 2,10-19 ; 20-23) qui annoncent en particulier la fondation du temple au 24e jour du neuvième mois de la seconde année de règne de Darius (v. 18) et les bénédictions divines qui en découlent, notamment la fertilité du pays. Situé chronologiquement juste avant la fondation du temple, l'oracle de Za 1,1-6 indique ainsi que les promesses divines de la fin du livre d'Aggée sont le fruit du retour des Judéens à Yhwh suite à la prédication du prophète Zacharie (Za 1,6b). De cette manière, la fondation du temple n'est plus présentée comme la cause première des bénédictions divines, mais comme la principale conséquence de la repentance des Judéens, marquant le retour de la bienveillance divine ; cf. BEUKEN, *op. cit.* (n. 9), p. 333 ; R. LUX, *op. cit.* (n. 37) ; J. WÖHRLE, « The Formation and Intention of the Haggai-Zechariah Corpus », *Journal of Hebrew Scriptures* 6/10 (2006), 1-14 ; WÖHRLE, *op. cit.* (n. 7), p. 367-380 ; HALLASCHKA, *op. cit.* (n. 7), p. 149-150, 311-312, 319-320 ; sur le sujet mais avec une perspective différente, voir aussi MEYERS et MEYERS, *op. cit.* (n. 3), p. 96-97 ; KASHOW, *op. cit.* (n. 5), p. 391-392.

39 Voir notamment WÖHRLE, *op. cit.* (n. 38), p. 12-14 et *idem*, *op. cit.* (n. 7), 375-380, ainsi que, avec certaines différences, KASHOW, *op. cit.* (n. 5), p. 392-393, 400-403. On peut à ce titre remarquer que l'oracle d'introduction ne fait aucune référence directe à la reconstruction du temple, ce qui le rend pertinent et utilisable dans d'autres contextes historiques.

modestes[40]. La dissonance entre la réalité socio-économique et les promesses de restauration liées à la reconstruction du temple a probablement provoqué la réécriture du recueil de Zacharie, de manière à préserver la pertinence de son contenu et l'autorité du prophète. Cette réécriture suggère donc que la génération de la reconstruction du temple est certes revenue vers Yhwh, mais que les générations suivantes se sont à nouveau détournées des paroles prophétiques et auraient ainsi empêché les promesses de restauration de s'accomplir dans leur totalité[41].

La date de ce travail rédactionnel est difficile à déterminer avec précision. La datation de Wöhrle à la première moitié du 5e s. av. n. è se base uniquement sur le passage de Za 2,10-14, dont l'attribution à la rédaction qui nous intéresse est problématique[42]. La date proposée par Hallaschka, vers la fin de l'époque perse ou le début de l'époque hellénistique, semble plus appropriée, car le contenu de la rédaction semble indiquer que plusieurs générations se sont écoulées[43]. En outre, les références explicites aux précédents prophètes (Za 1,4 ; 7,7.12) ainsi que les allusions à un grand nombre d'autres textes prophétiques impliquent non seulement un stade avancé du développement littéraire des recueils prophétiques, mais aussi l'émergence de la conception d'un corpus de livres prophétiques. K. Schmid a ainsi probablement raison de considérer que des textes comme Za 1,1-6 et 7,7-14 font partie des ajouts tardifs de la littérature prophétique biblique, une observation qui plaide pour une datation vers la fin de l'époque perse ou le début de l'époque hellénistique[44].

L'insistance sur l'importance des paroles prophétiques peut être comprise comme une revendication d'autorité de la part des scribes qui déve-

---

40 Sur les conditions socio-économiques de Jérusalem et de la Judée à l'époque perse, voir notamment, C. E. CARTER, *The Emergence of Yehud in the Persian Period : A Social and Demographic Study*, JSOT.S 294, Sheffield 1999 ; O. LIPSCHITS et O. TAL, « The Settlement Archaeology of the Province of Judah : A Case Study », *in* O. Lipschits, G. N. Knoppers et R. Albertz (éds), *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, Winona Lake 2007, p. 33-52 ; I. FINKELSTEIN, « The Territorial Extent and Demography of Yehud/Judea in the Persian and Early Hellenistic Periods », *RB* 117/1, 2010, p. 39-54 ; O. LIPSCHITS, « Persian Period Judah – A New Perspective », *in* L. Jonker (éd.), *Texts, Contexts and Readings in Postexilic Literature : Explorations into Historiography and Identiy Negotiation in Hebrew Bible and Related Texts*, FAT II 53, Tübingen 2011, p. 187-212.

41 Wöhrle souligne notamment que les promesses de Za 8,4-5.7-8 sont formulées au futur, ce qui signifierait qu'elles ne se sont pas réalisées suite à la reconstruction du temple ; WÖHRLE, *op. cit.* (n. 38), p. 13-14 ; *idem*, *op. cit.* (n. 7), 377-378.

42 WÖHRLE, *op. cit.* (n. 7), p. 364. Za 2,10-14 manifeste une idéologie proche de celle de Za 1,12-17, faisant notamment référence à la maltraitance des Judéens par les nations étrangères et au châtiment que Yhwh réserve à ces dernières (vv. 12-13).

43 HALLASCHKA, *op. cit.* (n. 7), p. 322-323.

44 K. SCHMID, « La formation des "Nebiim". Quelques observations sur la genèse rédactionnelle et les profils théologiques de Josué-Malachie », *in* J.-D. MACCHI, C. NIHAN, T. RÖMER et J. RÜCKL (éds), *Les Recueils prophétiques de la Bible. Origines, milieux, et contexte proche-oriental*, Le monde de la Bible 64, p. 115-142 (137-139). Des passages comme Za 1,1-6 et Za 7,7-14 ne signifient pas pour autant que le corpus prophétique soit déjà stabilisé.

loppent le livre de Zacharie et probablement aussi d'autres textes prophétiques ; elle permet en particulier de valoriser la littérature qu'ils produisent. La continuité revendiquée entre la prédication du prophète Zacharie et celle des prophètes du passé sert d'une part à légitimer la figure de Zacharie et les traditions littéraires qui lui sont associées et, d'autre part, à présenter la révélation prophétique comme un phénomène ancien (avant tout de l'époque monarchique), ce qui lui confère une autorité particulière. Cette continuité est mise en évidence non seulement par la référence à la prédication des anciens prophètes de l'époque monarchique, mais également au travers du langage employé, clairement inspiré d'autres livres prophétiques, en particulier celui de Jérémie[45]. Par ailleurs, on remarque avec D. Rudman et E. W. Conrad que la question rhétorique de Za 1,5 « et les prophètes, vivront-ils pour toujours ? » semble même faire référence à une cessation de la prophétie classique[46] ; cette idée est d'ailleurs formulée dans la deuxième partie du livre, en Za 13,2-6, un texte qui annonce la disparition de l'activité prophétique[47]. L'idée de la prophétie comme une révélation ancienne plus ou moins achevée accentue d'autant plus l'importance de la préservation des paroles prophétiques, notamment au travers de leur transmission écrite. C'est ainsi le rôle et l'autorité des scribes qui tran smettent et développent la littérature prophétique (notamment les livres de Zacharie et de Jérémie) qui se trouvent légitimés.

---

45 L'importance de l'influence du livre de Jérémie pousse à penser que les scribes du livre de Zacharie considéraient Jérémie comme le prophète par excellence (voir p. ex. encore les rapprochements entre Za 8 et Jr 30-31 soulignés par STEAD, *op. cit.* [n. 6], p. 241-243). Les similarités entre les deux livres, ainsi que des rapprochements avec des passages du Deutéronome et des Prophètes antérieurs, ont poussé plusieurs chercheurs à parler de rédactions (post-)deutéronomistes au sein du livre de Zacharie ; voir notamment R. F. PERSON, *Second Zechariah and the Deuteronomic School*, JSOT.S. 167, Sheffield 1993 ; WÖHRLE, *op. cit.* (n. 7), p. 363-364. Une telle hypothèse n'est pas à exclure, mais elle soulève le problème de la définition et de la pertinence de la catégorie « deutéronomiste » ; voir p. ex. C. NIHAN, « "Deutéronomiste" et "deutéronomiste" : quelques remarques de méthode en lien avec le débat actuel », *in* M. NISSINEN (éd.), *Congress Volume Helsinki 2010*, VT.S 148, Leiden 2012, p. 409-441.

46 D. RUDMAN, « A Note on Zechariah 1:5 », *JNWSL* 29, 2003, p. 33-39 ; E. W. CONRAD, *Zechariah*, Readings : A New Biblical Commentary, Sheffield 1999, p. 30-39 (31).

47 L'interprétation de ce texte est débattue. Certains chercheurs pensent que le texte évoque uniquement la fin de la fausse prophétie et qu'il ne concerne pas les prophètes envoyés par Yhwh ; voir p. ex. M. KARTVEIT, « Sach 13,2-6 : Das Ende der Prophetie – Aber welcher ? », *in* A. Tångberg (éd.), *Text and Theology. Studies in Honour of Professor Dr. Theol. Magne Saebø*, Oslo 1994, p. 143-156. Toutefois, le texte ne fait aucune distinction parmi les prophètes. Il semble plutôt que l'éviction des prophètes décrite en Za 13,2-6 sert à souligner qu'au moment de la restauration annoncée par les ch. 9-14 tous les prophètes seront menteurs ; le texte impliquerait ainsi que Yhwh a, à un moment donné, cessé d'envoyer des prophètes ; cf. A. LANGE, *Vom propheti-schen Wort zur prophetischen Tradition. Studien zur Traditions- und Redaktionsgeschichte innerprophetischer Konflikte in der Hebräischen Bibel*, FAT 34, Tübingen 2002, p. 291-307 ; S. L. COOK, *On the Question of the « Cessation of Prophecy » in Ancient Judaism*, Texts and Studies in Ancient Judaism 145, Tübingen 2011, p. 58-63 ; GONZALEZ, *op. cit.* (n. 2), p. 32-35.

Contrairement à la section des visions, la légitimation du culte et des autorités du temple n'apparaît pas comme un souci central de la rédaction du cadre oraculaire portant sur la colère divine. Cela pousse à penser que les scribes qui développent le cadre oraculaire de Za 1-8 n'appartiennent pas au milieu qui contrôle le temple, mais représentent plutôt un personnel de second rang[48]. À ce titre, il est fort possible que le temple ne représente pas leur unique source de revenu ; ces scribes sont vraisemblablement amenés à utiliser leurs compétences littéraires dans le cadre des relations socio-économiques qui se situent en Judée vers la fin de l'époque perse et le début de l'époque hellénistique[49]. Notons que les diverses promesses du ch. 8 adressées à la « maison de Juda » (בית יהודה Za 8,13.15.19) ainsi que la référence aux villes autour de Jérusalem en Za 7,7 (cf. Za 1,12.17) témoignent du souci de ces scribes pour les localités de la province judéenne[50]. Plus précisément, la rédaction et la vérification de contrats entre particuliers (prêts monétaires, mariages …), ou encore l'enregistrement et le contrôle de transactions diverses entre particuliers ou avec l'administration (ventes de biens, taxes…) ont probablement représenté une source de revenu pour ces scribes, voire même leur principale activité économique[51]. Cette implication professionnelle dans la régulation des

[48] Pour des considérations similaires sur le milieu producteur de Za 9-14, voir H. GONZALEZ, « Zacharie 9-14 et le temple de Jérusalem. Observations sur le milieu de production d'un texte prophétique tardif », *Judaïsme ancien – Ancient Judaism* 4, 2016, à paraître.

[49] L'idée d'un service par intermittence au temple de Jérusalem est clairement attestée vers la fin de l'époque perse ou le début de l'époque hellénistique par le livre des Chroniques, qui présente l'organisation des prêtres et des lévites en différentes classes, assurant ainsi leur service au temple par alternance (1 Ch 23-26 ; voir aussi l'alternance liée au service sabbatique en 2 Ch 23,8) ; voir p. ex. G. Knoppers, *I Chronicles 10-29 : A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, Doubleday et alii 2004, p. 841-842, 857 ; R. W. Klein, *1 Chronicles : A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis 2006, 464-465. 1 Ch 9,16.24-25, en particulier, atteste de l'idée d'un personnel du temple (des lévites) habitant en Judée, et se déplaçant pour rendre un service temporaire au temple de Jérusalem (voir aussi Luc 1,5-24). En outre, l'hypothèse d'une activité par alternance au temple de Jérusalem permet aussi de mieux envisager la possibilité d'un développement du personnel du temple dont semblent témoigner plusieurs textes postexiliques. Même si les descriptions qu'ils présentent sont exagérées, des livres comme Esdras-Néhémie et Chroniques attestent, vers la fin de l'époque perse et le début de l'époque hellénistique, du développement d'un personnel subordonné désigné de manière large les lévites (לוים, voir p. ex. Ne 12,1-26 ; 1 Chr 23-26) ; l'identité, les origines et les fonctions de ces lévites sont débattues, voir récemment M. Leuchter et J. M. Hutton (éds), *Levites and Priests in Biblical History and Tradition*, SBL Ancient Israel and its Literature 9, Atlanta 2011 ; H. Samuel, *Von Priestern zum Patriarchen. Levi und die Leviten im Alten Testament*, BZAW 448, Berlin/New York 2014.

[50] Dans le livre de Zacharie, voir aussi l'importance de la Judée, distinguée de Jérusalem, en Za 12,2-7 (notamment aux v. 4b, 6 et 7), ou encore l'élargissement de la sainteté du temple à la Judée en Za 14,20-21 ; cf. GONZALEZ, *op. cit.* (n. 48).

[51] Pour des exemples d'ostraca judéens de cette époque attestant de l'enregistrement de transactions économiques, voir p. ex. F. M. CROSS, « An Aramaic Ostracon of the Third Century B.C.E. from Excavations in Jerusalem », *Eretz-Israel* 15 (Yohanan Aharoni Memorial Volume), 1981, p. 67*-69* ; J. NAVEH, « Hebrew and Aramaic Inscrip-

relations socio-économiques au sein de la province aurait rendu ces scribes davantage sensibles et intéressés à des problématiques liées à la justice sociale[52]. Cette hypothèse explique bien l'idéologie du cadre oraculaire, qui valorise l'autorité des paroles prophétiques dans le but de promouvoir la justice. On peut même penser que certains de ces scribes exerçaient les fonctions de juges locaux dans la province de Judée ; les références à la pratique des jugements (משפט/שפט, Za 7,9 et 8,16) ainsi qu'aux portes des villes (שער), le lieu public où prenaient place les jugements (Dt 17,8), pourraient aller dans ce sens. En réécrivant le thème de la colère divine dans le livre de Zacharie, ces scribes valorisent leurs rôle et activités socio-économiques au sein de la province ; ils prônent un ordre et des rapports sociaux compatibles avec l'exercice de leurs fonctions.

CONCLUSION

En Za 1-8, deux conceptions de la colère divine sont développées dans le but d'expliquer le retour d'exil, la reconstruction du temple et la restauration de Jérusalem. Ces conceptions font appel à des représentations différentes de la divinité et de l'ordre des choses, qui ont leurs origines dans des contextes socio-historiques différents. Dans la section des visions (Za 1,7-6,15), la colère de Yhwh contre Jérusalem apparaît comme réduite et limitée dans le temps ; elle est associée à une perspective cosmique et cultuelle, ainsi qu'à une représentation relativement stable de la divinité. L'emphase sur la proximité et la stabilité de la relation entre Yhwh et sa ville permet de souligner l'importance du temple de Jérusalem, de manière à légitimer sa reconstruction et à promouvoir son culte. Cet accent placé sur la continuité institutionnelle reflète vraisemblablement les intérêts des

tions », *in* D. T. ARIEL (éd.), *Excavations at the City of David 1978-1985 Directed by Yigal Shiloh. Volume VI : Inscriptions*, Qedem 41, Jerusalem 2000, p. 1-14 (9-11). Il est à ce titre intéressant de noter la quantité considérable d'ostraca datant de la fin de l'époque perse et du début de l'époque hellénistique retrouvés aux alentours de la Judée, notamment en Idumée ; ces ostraca semblent attester que les conflits entre l'empire perse et l'Égypte au 4e s. av. n. è. ont intensifié les rapports entre les populations du Sud du Levant et l'administration perse ; voir p. ex. I. EPH'AL et J. NAVEH, *Aramaic Ostraca of the Fourth Century BC from Idumea*, Jerusalem 1996 ; A. LEMAIRE, *Nouvelles inscriptions araméennes d'Idumée au musée d'Israël*, Suppléments à Transeuphratène 3, Paris 1996 ; *Id.*, *Nouvelles inscriptions araméennes d'Idumée au musée d'Israël. Volume 2 : Collections Moussaïef, Jeselsohn, Welch et divers*, Suppléments à Transeuphratène 9, Paris 2002 ; A. AḤITUV et A. YARDENI, « Seventeen Aramaic Texts on Ostraca from Idumea : The Late Persian to the Early Hellenistic Periods », *Maarav* 11/1, 2004, p. 7-23 ; A. LEMAIRE, « New Aramaic Ostraca from Idumea and Their Historical Interpretation », *in* O. LIPSCHITS et M. OEMING (éds), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake 2006, p. 413-456 ; voir aussi dans le même volume, B. PORTEN et A. YARDENI, « Social, Economic, and Onomastic Issues in the Aramaic Ostraca of the Fourth Century B.C.E. », p. 457-488.

52 Sur la place et le rôle des scribes en Judée (à l'époque hellénistique), et notamment leurs fonctions administratives et judiciaires, voir p. ex. R. A. HORSLEY, *Scribes, Visionaries and the Politics of Second Temple Judea*, Louisville/London 2007, p. 53-82.

principales familles sacerdotales qui, après l'exil, cherchent à retrouver le statut social et les privilèges dont elles jouissaient à l'époque monarchique.

Dans le cadre oraculaire de Za 1-8, la colère de Yhwh contre son peuple est dépeinte comme importante, et susceptible d'être déclenchée à chaque génération. Cette conception se rattache à une perspective plus locale et juridique, ainsi qu'à la représentation d'une divinité dont l'attitude fluctue en fonction du comportement des Judéens. Cette plus grande instabilité pourrait être le reflet des difficultés socio-économiques expérimentées à l'époque perse et au début de l'époque hellénistique dans la province de Judée, au sein de laquelle les scribes qui développent le cadre oraculaire de Za 1-8 ont vraisemblablement occupé des fonctions de médiateurs entre les différents acteurs socio-économiques. Subordonnés aux dirigeants du temple, ces scribes valorisent leur autorité et leur rôle social en soulignant l'importance de leurs activités à la fois littéraires et juridiques[53].

SUMMARY

The concept of divine wrath is important in the Hebrew Bible not only in explaining the destruction of Jerusalem and the exile at the hands of the Babylonians, but also in interpreting the reconstruction of the temple and the city during the early Persian period from a theological perspective. This essay investigates the role of Yhwh's anger in Zech 1–8, where it is given a special emphasis in the context of the reconstruction. Two conceptions of divine wrath are highlighted within this composition, which, it is argued, result from a complex literary growth involving a process of successive reinterpretations. The central section (Zech 1:7–6:15), recounting Zechariah's visions, depicts the wrath of Yhwh against Jerusalem and Judah as temporary and limited in intensity, in contrast to his overwhelming anger against the foreign nations; this conception serves to stress that Yhwh has not reneged on his choice of Jerusalem as his cultic place. It is best understood as legitimating the reconstruction of the second temple in the early Persian period and promoting its cult. By contrast, the oracles in Zech 1:1–6; 7–8 that frame the visions present Yhwh's anger against his people as strong and also unstable, in that it can be triggered at any time if the Judeans behave wrongly. This conception of divine wrath served to promote social justice within Judea and to enhance the authority of prophetic texts. It is best read as a later explanation of why the promises of restoration of Jerusalem and Judah were not fulfilled; moreover, the emphasis on social justice in these oracles points to a social setting among a scribal group that was involved in the regulation of socio-economical relations within the province.

[53] Je remercie Jan RÜCKL (Université Charles de Prague) pour ses remarques pertinentes sur une première version de ce texte.

COLÈRE ET REPENTANCE DIVINES CHEZ LE CHRONISTE ?[1]

Hans-Peter Mathys, Université de Bâle

A. INTRODUCTION – LE DOGME DE LA RÉTRIBUTION CHEZ LE CHRONISTE ET LA COLÈRE DIVINE

Colère et repentance divines : ces deux notions, sujet de notre contribution, ne semblent pas être dominantes dans les deux livres des Chroniques, du moins à première vue. Ce qui domine dans cette œuvre qui peut être appelée un commentaire sur les livres de Samuel et des Rois, c'est un thème apparenté, à savoir le dogme de la rétribution[2]. D'après le Chroniste, en principe, chaque péché est sanctionné, et l'homme qui va mal a forcément commis un péché. Par opposition, cela vaut également pour les bienfaits. Quiconque agit bien envers Dieu, est rémunéré. Les bons rois sont riches et construisent beaucoup. Ce dogme dit de la « rétribution » est omniprésent dans les deux livres des Chroniques. En principe il devrait aller de pair non seulement avec la justice divine, mais également avec la colère divine qui pourrait même prendre une place centrale chez le Chroniste. Il ne s'agit pas cependant d'une colère « chaude », mais d'une colère plutôt « froide ».

---

1 Citations de la Bible d'après « La Nouvelle Bible Segond ».

2 Cf., à ce sujet, e.g. : B. E. KELLY, *Retribution and Eschatology in Chronicles*, JSOT.S. 211, Sheffield 1996 (étude assez exhaustive) ; d'après Kelly la « rétribution immédiate et personnelle, non collective », dans les Chroniques, ne joue pas forcément le rôle que l'on leur prête normalement (contre S. JAPHET, *The Ideology of the Book of Chronicles and Its Place in Biblical Thought*, BEATAJ 9, Frankfurt/Main etc. 1997) ; J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1905[6], p. 198-205 (présentation géniale et mordante à la fois – Wellhausen n'apprécie pas le Chroniste) ; C. STEUERNAGEL, *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament. Mit einem Anhang über die Apokryphen und Pseudepigraphen,* Tübingen 1912, p. 380 (le premier, bien que de manière indirecte, à signaler que le Chroniste est un philosophe de l'histoire) : « Wo die überlieferte Geschichte diesem Dogma noch nicht entspricht, nimmt man eine Lücke oder einen Fehler in der Ueberlieferung an und ergänzt oder korrigiert sie nach dem Dogma. Man tut das mit dem gleichen Recht, wie wir nach dem geschichtsphilosophischen Entwicklungsdogma die in der Ueberlieferung fehlenden Entwicklungsstufen postulierend ergänzen ; denn das Vergeltungsdogma war für das Judentum ebenso eine Denknotwendigkeit, wie für uns die stufenmäßige Entwicklung. »

B. Colère « chaude » et colère « froide »

En parlant de colère « chaude » et « froide » nous reprenons deux termes assez populaires en sciences humaines – en leur attribuant toutefois un sens tout à fait différent.

Un bref rappel : Claude Lévi-Strauss a été le premier à s'en servir. Il oppose des sociétés dites chaudes et des sociétés dites froides, remplaçant ainsi la distinction malheureuse entre peuples avec ou sans histoire[3].

> Je dirais que les sociétés qu'étudie l'ethnologue, comparées à notre grande, à nos grandes sociétés modernes, sont un peu comme des sociétés « froides » par rapport à des sociétés « chaudes », comme des horloges par rapport à des machines à vapeur. Ce sont des sociétés qui produisent extrêmement peu de désordre, ce que les physiciens appellent « entropie », et qui ont une tendance à se maintenir indéfiniment dans leur état initial, ce qui explique d'ailleurs qu'elles nous apparaissent comme des sociétés sans histoire et sans progrès.

Les sociétés dites froides se caractérisent surtout par les trois traits suivants. Dans la vie politique, elles aspirent au consensus, ce qui dit décisions unanimes. Elles ont un mode de vie modeste, n'exploitant pas la nature, et finalement, elles ont un taux de naissance constant et assez bas.

Jan Assmann, tout en maintenant les deux termes, les applique à la mémoire culturelle. D'après lui, ils caractérisent deux modes de la mémoire culturelle et non pas deux types de société. Il rend attentif au fait que même des sociétés alphabétisées, civilisées peuvent être caractérisées de froides, parce qu'elles s'opposent résolument à l'irruption de l'histoire[4] :

> Plutôt que de rebaptiser « froides » et « chaudes » les cultures primitives et civilisées en conservant le schéma évolutionniste, il me semble donc bien plus fécond de renoncer à ce dernier, et de comprendre le froid et le chaud comme des options culturelles ou des stratégies de politique mémorielle que connaît toute époque, indépendamment de l'écriture, du calendrier, du perfectionnement technique et des structures du pouvoir. Il s'agit d'options de la mémoire culturelle.

Le journaliste allemand Safranski a également repris ces termes – en leur donnant toutefois une signification complètement nouvelle ; il les applique aux seules religions, plus particulièrement à l'Islam, religion chaude, et à la religion chrétienne, froide en Occident au moins[5]. Les adhérents d'une religion chaude ne supportent pas les offenses (réelles ou imaginaires) à leur encontre et y réagissent de manière offensive, de même qu'ils ne supportent pas l'ironie, le doute, le scepticisme… La religion

---

3 Cf. C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris 1962 = *idem*, *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 2008, p. 552–872. Cf. également G. Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Paris 1978, p. 38, d'où cette citation est tirée.

4 J. Assmann, *La Mémoire culturelle. Écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, Paris 2010, p. 63.

5 www.spiegel.de/spiegel/print/d-68703778.html (consulté le 20 août 2014).

chrétienne, à ses débuts, était également une affaire assez chaude puisque elle accaparait l'homme de manière totale. Ce n'est que plus tard que cette susceptibilité a pris une tournure politique.

À notre avis, les termes « chaud » et « froid » sont également le mieux à même de caractériser une différence dans l'emploi du terme « colère divine ». Dans l'Ancien Testament, beaucoup d'attestations de cette expression peuvent être caractérisées de « froides ». Les textes qui y sont relatifs parlent de la colère divine, sans pour autant la relier à des manifestations d'humeur concrètes ; la colère divine n'est pas forcément reliée à un Dieu enragé.

Avant de passer à l'étude de la colère froide dans les Chroniques, quelques remarques concernant la colère « chaude ». Elle est comparée au feu, à l'eau, elle est donc déversée, elle s'enflamme, etc., elle est concrétisée (ou explicitée) par des actes divins. À titre d'exemple on peut citer Ezéchiel 21,36s. :

> Je répandrai sur toi ma fureur (זעמי), je soufflerai sur toi le feu de ma colère et je te livrerai à des brutes, à des artisans de destruction. Tu seras dévoré par le feu ; ton sang restera au milieu du pays ; on ne se souviendra plus de toi — c'est moi, Yhwh, qui ai parlé.

Vont également ensemble : « colère chaude » et expressions imagées, par exemple « le bâton de la colère (divine)[6] ».

La colère chaude n'est pas tout à fait absente du livre des Chroniques, mais elle est tout de même très rare.

À la différence des autres dieux du Proche-Orient, Yhwh ne peut se mettre en colère contre ses pairs puisque, en principe du moins, il n'en a pas. La colère divine la plus anthropomorphique est attestée dans quelques textes cunéiformes, le plus connu étant l'épopée de la descente d'Inanna / Ishtar aux enfers. Lorsque Ereshkigal apprit la nouvelle de la venue de sa sœur Inanna, elle se frappa les cuisses de rage, et elle se mordit les lèvres de dépit. C'est ce que nous apprenons dans la version sumérienne de l'épopée. Dans sa version accadienne, il est écrit, entre autres, qu'en apprenant l'arrivée de sa sœur, le visage d'Ereshkigal devint jaune comme l'entame d'un tamaris et que ses lèvres devinrent froides comme la marge d'un bac de bière. Et à la vue de sa sœur, Ishtar « entra en fureur » (*ir-'u-ub*, Nin. 64)[7].

---

6 Esaïe 10,5 ; cf. Esaïe 13,3 *sq.* ; Jérémie 50,25 ; Lamentations 3,1.

7 La traduction exacte du passage est très controversée. Texte accadien *in* : R. BORGER, *Babylonisch-assyrische Lesestücke. 2. neubearbeitete Auflage. Heft I. Die Texte in Umschrift*, AnOr 54, Roma 1979², p. 95-104 (bibliographie), p. 97 ; traduction française *in* : J. BOTTÉRO et S. N. KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris 1989, p. 318-330, p. 320 (l. 28–30). – Cf. l'épopée de Gilgamesh XI 170-173 : « À ce moment, le dieu Enlil, en arrivant, vit le bateau et se mit en fureur, lui, Enlil ; il fut rempli de colère contre les dieux Iguigui : "Quelqu'un a donc sauvé sa vie ! Aucun homme, avais-je dit, ne doit survivre à l'anéantissement." » (R. J. TOURNAY et A. SHAFFER, *L'Épopée de Gilgamesh. Introduction, Traduction et Notes*, LAPO 15, Paris 1994, p. 236 – *Enuma elish* I, 41–43 :

Rien de tel dans l'Ancien Testament[8]. En particulier, le Dieu de l'Ancien Testament ne fait pas preuve de jalousie[9]. Ce point mérite d'être relevé puisque, trop souvent, le langage de l'Ancien Testament est qualifié d'extrêmement anthropopathe, ce qui n'est justement pas le cas, surtout pas dans les deux livres des Chroniques.

C. LA COLÈRE FROIDE – ET LA PHILOSOPHIE/THÉOLOGIE DE L'HISTOIRE

La colère dite froide sert d'abord à *interpréter* le déroulement de l'histoire, *expliquer* (surtout justifier) les interventions divines ; elle ne les *décrit* pas. Cette colère divine n'est pas l'apanage d'Israël, bien qu'elle y prenne une place plus importante que chez ses voisins. Le parallèle le plus connu se trouve dans l'inscription du roi moabite Moshi[c] (Mésha)[10] :

> Omri fut roi d'Israël et opprima Moab pendant de longs jours, car Kamosh était irrité contre son pays (כי יאנף כמש בארצה). Son fils lui succéda, et lui aussi, il dit...

Ici il n'est nullement question de la manière dont la colère divine s'est manifestée – ni non plus de sa cause[11].

Ce qui fait le propre de l'Ancien Testament c'est la *concentration* de l'emploi de la « colère divine » en tant que colère froide. Une bonne partie des attestations du terme אַף peut être enregistrée sous cette rubrique-là. Et, à la différence de l'inscription de Moshi[c], la colère divine est souvent motivée.

« Tiamat, entendant cela, courroucée, vociféra contre son époux, et, s'étant montée d'elle-même, récrimina aigrement contre Apsû… » (BOTTÉRO et KRAMER, *op. cit.* [n. 7], p. 606).

8 Le dieu qui juge les dieux parce qu'ils jugent avec injustice et favorisent les méchants (Psaume 82,1) pourrait entrer en une sainte colére, mais il ne le fait pas (du moins pas sur le plan du texte).

9 Le terme קַנָּא (attestations : Exode 20,5 ; 34,14 ; Deutéronome 4,24 ; 5,9 ; 6,15) ne veut pas dire « jaloux » dans la signification classique du terme. Autrement il ne serait pas réservé à Dieu. Il ne signifie pas « eifersüchtig », mais « eifernd » en allemand.

10 Texte moabite : H. DONNER et W. RÖLLIG, *Kanaanäische und aramäische Inschriften. Bd. I Texte*, Wiesbaden 1971[3], p. 33 (= KAI 181,5 *sq.*). Il s'agit de la seule attestation du verbe *'np* dans une langue ouest-sémitique – excepté l'hébreu.

11 Mentionnons encore l'inscription de Sfire (KAI 223 B, 12) où il est question de וביום חרן לכל. (Cf. DONNER et RÖLLIG, *op. cit.* [n.10], p. 43). Le contexte étant détruit, la teneur exacte de ces mots ne peut être établie. – Cf. également l'inscription de Zincirli (KAI 214,23.33) : « que Hadad déverse (?) « colère » (חרא) ; « en colère ou » (בחמא או) (Cf. DONNER et RÖLLIG, *op. cit.* [n. 10], p. 39). Est-ce que ces attestations – peu nombreuses, il faut l'avouer – permettent d'avancer l'hypothèse selon laquelle la notion de la colère divine fait partie de la philosophie de l'histoire ouest-sémitique ? Nous pensons que oui. Les inscriptions provenant de cette région étant assez rares, il est arbitraire d'écrire : « Belege vom Zorn in den westsemitischen Inschriften sind selten » (E. JOHNSON, art. אנף, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament I אב – גלה*, Stuttgart et al. 1973, p. 379).

Un exemple assez clair de cet emploi se trouve dans le livre des Juges, dans le passage que l'on peut caractériser de « dissertation historico-critique »[12] – Juges 2,10-3,6 :

> Toute cette génération fut, elle aussi, réunie à ses pères, et il se leva après elle une autre génération, qui ne connaissait pas Yhwh, ni l'œuvre qu'il avait accomplie pour Israël. Les Israélites firent alors ce qui déplaisait à Yhwh ; [...]
> Yhwh se mit en colère contre Israël (ויחר אף יהוה בישראל). Il les livra à des pillards qui les pillèrent, il les vendit aux ennemis qui les entouraient : ils ne purent plus tenir devant leurs ennemis. Chaque fois qu'ils se mettaient en campagne, la main de Yhwh était contre eux pour leur malheur, comme Yhwh l'avait dit, comme Yhwh le leur avait juré. Ils furent ainsi dans une grande détresse. Yhwh suscita des juges qui les sauvèrent de la main de ceux qui les pillaient. Mais même leurs juges, ils ne les écoutèrent pas : [...]
> Lorsque Yhwh leur suscitait des juges, Yhwh était avec le juge et les délivrait de la main de leurs ennemis pendant tous les jours du juge ; car Yhwh avait du regret (ינחם), à cause de leurs soupirs devant ceux qui les opprimaient et les tourmentaient. Mais, à la mort du juge, ils recommençaient à se pervertir, plus que leurs pères, en se mettant à suivre d'autres dieux pour les servir et se prosterner devant eux ; ils ne laissaient rien de leurs agissements et de leur obstination.
> Yhwh se mit en colère contre Israël ; il dit : Puisque cette nation a passé outre à mon alliance, l'alliance que j'avais instituée pour ses pères, et qu'ils ne m'ont pas écouté, moi, je ne déposséderai plus devant eux aucune des nations que Josué a laissées quand il est mort, afin de mettre par elles Israël à l'épreuve, pour voir s'ils veilleront ou non à suivre la voie de Yhwh, comme leurs pères y ont veillé. Ainsi Yhwh laissa ces nations en repos, il ne se hâta pas de les déposséder. Il ne les livra pas à Josué.

Ce passage de « philosophie de l'histoire » assez complexe et raffiné, dans ses traits fondamentaux, peut être résumé comme suit : péché d'Israël – colère divine – punition divine – regret divin – secours prodigué aux Israélites.

Contrairement à ce que l'on pense, le parent le plus proche des deux livres des Chroniques, en ce qui concerne la philosophie de l'histoire[13], est le livre des Juges. Ce dernier connaît également la rétribution immédiate et en quelque sorte également la responsabilité « individuelle » : tout le peuple est puni, puisque tout le peuple s'est détourné de Yhwh – ne sont donc punis que les coupables. La différence majeure qui existe entre ces deux livres consiste dans la place attribuée à la repentance divine. Or, la seule attestation du verbe נחם au hitpa^{c}el avec Dieu comme sujet se trouve en Juges 2,18. Lorsque le schéma historiographique de Juges 2,10-3,6 est

[12] A. SOGGIN, *Le Livre des Juges*, CAT Vb, Genève 1987, p. 43.
[13] Les livres de Samuel et des Rois ne manquent pas d'éléments de philosophie de l'histoire, non plus. Mais puisque ils sont plus nombreux et plus variés, celle-ci ne se reconnaît pas aussi facilement.

développé dans les parties ultérieures du livre, Dieu ne se repent pas. À titre d'exemple, citons Juges 3,12-15 :

> Les Israélites firent encore ce qui déplaisait à Yhwh ; Yhwh rendit fort Eglôn, roi de Moab, aux dépens d'Israël, parce qu'ils avaient fait ce qui déplaisait à Yhwh. Eglôn réunit à lui les Ammonites et les Amalécites, et il se mit en marche. Il battit Israël et prit possession de la Ville des Palmiers. Les Israélites furent soumis à Eglôn, roi de Moab, pendant dix-huit ans. Les Israélites crièrent vers Yhwh, et Yhwh leur suscita un sauveur, Ehoud, fils de Guéra.

Or, la repentance divine qui figure en bonne place en Juges 2,18, vaut-elle pour toutes les interventions divines dont nous avons cité la première ? Autrement dit : est-ce une grille d'interprétation générale ? En effet, puisque ינחם (x-yiqtol), en Juges 2,18, exprime « repeated or durative action » dans le passé[14].

Or, si l'interprétation de l'histoire, telle que présentée en Juges 2 *sq.*, s'apparente à celle des Chroniques, pourquoi les Israélites ne font-ils pas acte de repentance ? Peut-être cette question est-elle non avenue et les Israélites se repentent-ils – en criant vers Yhwh[15]. Par cet acte ils reconnaissent que Yhwh est le seul Dieu (à même de les assister), et ils reviennent en quelque sorte de leurs mauvaises voies pour se conformer à nouveau à la volonté de Yhwh. Bien que des termes tels שׁוּב ne soient pas attestés dans les passages relatifs à notre sujet, la repentance des Israélites y est présente, précisément dans les cris qu'ils adressent à Yhwh.

D. CONCRÉTISATIONS DU DOGME DE LA RÉTRIBUTION

La notion de la colère divine peut être intégrée dans le dogme de la rétribution, mais ce dogme n'en est pas tributaire. Au contraire : le Chroniste connaît bien des manières d'en brosser le tableau. Nous les présentons brièvement. Ce n'est qu'à partir de cette présentation que peut être déterminée la place que la colère divine prend dans son œuvre.

---

[14] P. JOÜON et T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew. Part Three : Syntax. Paradigms and Indices*, SubBi 14/II, Roma 2005, § 113e, p. 367 ; cf. P. JOÜON, *Grammaire de l'Hébreu biblique*, Rome 1923, § 113e, p. 302 *sq.* : « Dans la sphère du passé le yiqtol exprime seulement l'aspect : action répétée ou durative. La valeur temporelle de la forme ressort uniquement du contexte. On ne peut donc employer ce yiqtol que dans un contexte préalablement situé dans le passé. » – Cette interprétation est proposée par W. GROß, *Richter*, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg/Basel/Wien 2009, p. 205 : « Es ist hier ein sich geradezu regelhaft wiederholendes rettendes Mitleid (*x-yiqtol* Langform für generellen Sachverhalt der Vergangenheit). »

[15] Cf. e.g. Juges 10,10 où une confession des péchés précède l'appel au secours que les Israélites adressent à Yhwh.

1. Concrétisation : péché – punition (non mis expressément en rapport avec Yhwh)

Exemple :

2 Chroniques 36,9 *sq*.
Joïakîn avait huit ans lorsqu'il devint roi ; ... Il fit ce qui déplaisait à Yhwh. À l'année nouvelle, le roi Nabuchodonosor le fit amener à Babylone avec les objets précieux de la maison de Yhwh...

Dans ce passage le Chroniste reprend sa source, 2 Rois 24,8–17, en omettant toutefois certaines informations. Il n'éprouve aucun besoin d'établir un lien explicite entre péché et punition ; ce lien lui paraît évident.

Deuxième exemple (« Sondergut » [bien propre] chroniste) : Ouzias pénètre dans le temple, ce qui lui est strictement interdit. Arrive alors la chose suivante :

2 Chroniques 26,19
Ozias, qui tenait un encensoir à la main, s'irrita. Comme il s'irritait contre les prêtres, la « lèpre » éclata sur son front, devant les prêtres, dans la maison de Yhwh, près de l'autel de l'encens.

2. Concrétisation : péché – punition (exécuté par Yhwh)

Dans cette deuxième réalisation, Yhwh est explicitement associé à la punition. Exemple :

2 Chroniques 28,1.5
Il [Achaz] ne fit pas ce qui convenait à Yhwh...,
Yhwh, son Dieu, le livra au roi d'Aram ;

3. Concrétisation : péché – punition – (seconde) motivation de la punition

Exemple :

2 Chroniques 12,1 *sq*.
Lorsque la royauté de Roboam se fut consolidée et que lui-même fut devenu fort, il abandonna la loi de Yhwh, et tout Israël l'abandonna avec lui. La cinquième année du roi Roboam, Shishaq, roi d'Égypte, attaqua Jérusalem, *parce qu'ils avaient commis des sacrilèges envers Yhwh.*

Le passage marqué en italiques ne se trouve pas en 1 Rois 14, le texte qui forme la source de 2 Chroniques 12. Manifestement le Chroniste tenait à ce que la punition fût motivée.

4. Concrétisation : punition – péché (motivation [théologique])

L'exemple cité contient un terme clé du Chroniste, à savoir מַעַל[16], « prévarication » :

1 Chroniques 9,1
Tout Israël a été enregistré et inscrit dans le livre des rois d'Israël. Juda a été exilé à Babylone, à cause de ses sacrilèges (בְּמַעֲלָם).

Cette motivation ne dit que : « Israël a péché. » Elle sert donc en quelque sorte d' « amplificateur ».

5. Concrétisation : Yhwh se sert d'un agent (d'agents) pour punir le(s) coupable(s)

Un terme clé employé dans ce contexte est רוּחַ. Exemple :

2 Chroniques 21,16 *sq.*
Yhwh éveilla contre Joram l'esprit (אֵת רוּחַ) des Philistins et des Arabes qui étaient voisins des Koushites. Ils attaquèrent Juda, ...

Résumons : il existe des manières très différentes de mettre en rapport péché et punition. Cela dit: C'est *l'existence* d'un tel lien en tant que tel qui importe et non pas sa réalisation objective. Cela n'a jusqu'à présent pas été relevé à sa juste valeur[17].

E. COLÈRE DIVINE DANS LE LIVRE DES CHRONIQUES

Le cadre et le contexte du sujet étant définis, nous voilà à même d'étudier de manière approfondie les notions de « colère » et de « repentance » divines dans le livre des Chroniques.

La colère divine, quant à elle, n'est pas étrangère au Chroniste, bien au contraire. Il se sert de préférence du terme קֶצֶף, (jamais du verbe dont ce nom est dérivé !) qui fait partie de son vocabulaire préféré: 1 Chr 27,4 ; 2 Chroniques 19,2.10 ; 24,18 ; 29,8 ; 32,25.26. A l'exception de 2 Chroniques 32,26 (בוא על) le nom se construit toujours avec le verbe היה ainsi qu'avec la préposition על – ou simplement en clause nominale (2 Chroniques 19,2). Présentons brièvement les attestations :

1 Chroniques 27,24 renvoie au dénombrement du peuple (par Joab), arrêté à cause d'une intervention divine : c'est pourquoi ויהי בזאת קצף על ישׂראל – 2 Chroniques 19,2 : à cause de ses mauvaises alliances

[16] Cf. H. RINGGREN, art. מעל, ThWAT IV כ – מר, Stuttgart et *al.* 1984, p. 1040 *sq*.
[17] Cela vaut également pour la manière dont est développé le schéma de Juges 2,10–3,6 dans les récits des juges ; cf. C. LANOIR, « Juges », *in* T. RÖMER *et al.* (éds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève 2004, p. 268 : « Néanmoins, ce cycle n'est pas toujours traité de façon identique ; tout le livre ne rentre pas dans ce schéma et tous les juges n'ont pas le même profil. »

politiques la colère est sur le roi Josaphat (ובזאת עליך קצף) ; il a subi une défaite sur le champ de bataille. Cependant le Chroniste note également qu'il est porteur d'éléments positifs. – D'après 2 Chroniques 19,10 les « juges » doivent avertir les gens qui se présentent devant eux pour régler un litige ; ils ne doivent pas se mettre en tort devant Yhwh : והיה קצף עליכם ועל אחיכם. – 2 Chroniques 24,18, après la mort du prêtre Joïada, le roi Joas ainsi que les chefs de Juda se détournent du Seigneur, servant d'autres dieux : ויהי קצף על יהודה וירושלם באשמתם זאת. La punition ne tarde pas à se manifester. – 2 Chroniques 29,8, le roi Ezéchias, à la veille de la Pâque, s'adresse aux prêtres et aux Lévites, leur parlant des fautes de leurs pères qui, entre autres, se sont détournés du temple : ויהי קצף יהוה על יהודה וירושלם. Il en fait un sujet de terreur, … les hommes tombent par l'épée et leurs fils, filles et épouses sont pris captifs. – 2 Chroniques 32,25 *sq.* : le roi Ezéchias, au lieu d'être reconnaissant du bienfait qu'il a reçu, s'endurcit : ויהי עליו קצף ועל יהודה וירושלם. Puisqu'ils s'humilient : ולא בא עליהם קצף יהוה בימי יחזקיהו.

Le Chroniste, en employant exclusivement le nom קֶצֶף (et non pas le verbe) atténue l'aspect anthropopathique inhérent à cette racine. Les constructions grammaticales dont il se sert vont dans le même sens et renforcent l'aspect plutôt « abstrait », « théologique » des passages cités. De plus, le Chroniste ne fait pas de différence entre קֶצֶף יְהוָה et קֶצֶף. Pour lui, il va de soi que toute colère justifiée ne provient que de Yhwh; donc pas besoin de préciser. D'ailleurs, קֶצֶף désigne autant les conséquences de la colère que la colère elle-même.

Quant à un autre terme, חֵמָה, les choses se présentent différemment[18]. Deux attestations font partie du « Sondergut » chroniste[19].

2 Chroniques 12,7 : Réhabeam et le peuple ayant cessé d'obéir à la loi de Yhwh, ils sont abandonnés aux mains de Shishak. Lorsque un prophète du nom de Shemaya les avertit, ils s'humilient. Voyant cela, Yhwh renonce à les détruire : לא אשחיתם ונתתי להם כמעט לפליטה ולא תתך חמתי בירושלם ביד שישק. Il s'agit d'une expression très anthropomorphique. On la retrouve en Jérémie 7,20 ; 42,18 ; 44,6 où la fureur divine se tourne contre le temple, les habitants de Jérusalem, la ville elle-même, ainsi que contre les villes de Juda. Cette correspondance sur le plan des idiomes n'est nullement due au hasard ; elle est intentionnelle. – Des allusions au livre de Jérémie caractérisent également 2 Chroniques 36,16[20] où, entre autres, il est question de la destruction de Jérusalem et de son temple :

18 Deux attestations, 2 Chroniques 34,21.25 sont reprises de la source (2 Rois 22,13.17) sans pratiquement de changement.

19 Une troisième désigne le comportement tout à fait inacceptable des Judéens (2 Chroniques 28,9).

20 La notion de la colère de Yhwh se trouve dans la Vorlage du Chroniste – à une autre place ; elle est moins accentuée que chez le Chroniste : 2 Rois 24,20.

ויהיו מלעבים במלאכי האלהים ובוזים דבריו ומתעתעים בנביאיו עד עלות חמת יהוה בעמו עד לאין מרפא. Cet anthropomorphisme indéniable a de quoi étonner dans le cadre de la théologie chroniste – mais seulement à première vue : la situation politico-religieuse sous Zédékias est, pour le Chroniste[21], des plus dramatiques, même comparée à celle sous d'autres rois impies[22]. Non seulement le roi, mais les chefs des prêtres ainsi que le peuple commettent des sacrilèges, rendant même impure la maison de Dieu. Les efforts pour les ramener au Seigneur sont héroïques, dramatiques, à la hauteur des méfaits, mais ils ne servent à rien, on raille même les prophètes. Ne soyons donc pas étonnés que le Chroniste s'échauffe – ou plutôt : arrange son texte pour qu'il puisse s'emporter.

Le terme hébraïque que l'on associe le plus étroitement à la colère est bien אנף, exactement אַף. Le Chroniste ne reprend qu'un verset de ses sources de Samuel et Rois, où nous trouvons cette racine[23]. Il en omet d'autres ou les change. 2 Rois 13,3 ne figure pas parmi ses sources car ce verset se rapporte à l'histoire du royaume du Nord. – Le psaume de David (2 Samuel 22) ne faisant pas partie des sources du Chroniste, la colère divine dont parle implicitement le verset 8 ne se retrouve pas chez lui. – 2 Samuel 24,1 nous apprend que Yhwh se mit de nouveau en colère contre Israël, mais le Chroniste remplace Yhwh par Satan. Or, pour le Chroniste, le diable n'a nul droit de se mettre en colère contre Israël. Ce droit revient à Yhwh seul.

Le cas le plus intéressant et significatif est bien 2 Rois 23,26 qui nous rapporte un événement du règne de Josias. Ce « verset satanique » est en opposition flagrante avec le dogme de la rétribution ; le Chroniste se doit de l'omettre :

> Toutefois Yhwh ne revint pas de sa grande colère (מחרון אפו הגדול), de la colère ardente (חרה אפו) dans laquelle il s'était mis contre Juda, à cause de tout ce que Manassé avait fait pour le contrarier.

Passons au « Sondergut » du Chroniste : ויחר אף יהוה[24], phrase emblématique que l'on associe presque instinctivement à la colère divine

---

[21] Elle doit l'être puisque la punition est énorme. – Le Chroniste ne dispose pas d'informations détaillées sur le caractère des péchés d'Ezechias, 2 Rois 24 *sq.* n'en donnant pas non plus. Pour cette raison il reprend une information tirée du livre de Jérémie : Jérémie 37,2.

[22] À titre de comparaison : les deux rois précédant Zédékias sur le trône de David, Joïaqim et Joïakin, font ce qui déplaît à Yhwh – tout seuls : le peuple ainsi que les chefs ne se joignent pas à eux (2 Chroniques 36,5.9). – Les choses se présentent un peu différemment sous Manassé – mais aucune mesure commune avec la situation sous Zédékias (2 Chroniques 33,9*sq.*) : « Mais Manassé égara Juda et les habitants de Jérusalem, à tel point qu'ils firent plus encore le mal que les nations que Yhwh avait détruites devant les Israélites. Yhwh parla à Manassé et à son peuple, mais ils n'y firent pas attention. »

[23] 1Chroniques 13,10 (2 Samuel 6,7).

[24] Attestations : Exode 4,14 ; 22,23 ; 32,10.11 ; Nombres 11,1.10.33 ; 12,9 ; 22,22 ; 25,3 ; 32,10.18 ; Deutéronome 6,15 ; 7,14 ; 11,17 ; 29,26 ; 31,17 ; Jos 7,1 ; Juges

dans l'Ancien Testament, laquelle n'est attestée qu'une seule fois dans le « Sondergut » des deux livres des Chroniques :

2 Chroniques 25,14*sq.*
Lorsque Amatsia fut de retour après la défaite des Édomites, il fit venir les dieux des fils de Séir et il en fit ses propres dieux ; il se prosterna devant eux et leur offrit de l'encens. Alors Yhwh se mit en colère contre Amatsia (ויחר אף יהוה באמציהו) ; il lui envoya un prophète qui lui dit : « Pourquoi as-tu cherché les dieux de ce peuple alors qu'ils n'ont pas pu délivrer leur peuple de ta main ? »

Ce qui frappe, dans ces deux versets, c'est que la colère divine n'est pas suivie d'une punition mais d'une remontrance de la part d'un prophète. Serait-ce que Dieu ressemble à un homme qui se racle la gorge, mais qui ne parle pas? Non ! Il ne faut simplement pas surestimer la portée (théologique) de la phrase. Le Chroniste s'en sert probablement afin de créer un parallèle stylistique (et théologique par ricochet ?) avec la colère des Ephraïmites (v. 10)[25].

Alors Amatsia se sépara des troupes qui lui étaient venues d'Ephraïm ; il les renvoya chez elles. Mais les hommes se mirent dans une grande colère contre Juda (ויחר אפם מאד ביהודה), et ils s'en retournèrent chez eux dans une colère ardente (בחרי אף).

Les autres passages ne parlent pas de la colère divine qui *s'enflamme* (חרה), mais constatent qu'elle est bien présente ; ailleurs ces attestations invitent les Israélites à tout faire pour que l'ardeur de la colère divine se détourne d'eux.

2 Chroniques 28,11–13
Maintenant, écoutez-moi, et renvoyez chez eux ces captifs que vous avez faits parmi vos frères ; car la colère ardente de Yhwh est sur vous (חרון אף יהוה עליכם). Des hommes, parmi ceux qui étaient à la tête des fils d'Ephraïm, ..., s'élevèrent contre ceux qui revenaient de l'armée. Ils leur dirent : Vous ne ferez pas entrer ici ces captifs ; car c'est pour nous mettre en tort devant Yhwh que vous parlez d'ajouter à nos péchés et à nos torts. Nous avons déjà beaucoup de torts, et la colère ardente est sur Israël (וחרון אף על ישראל).

2 Chroniques 29,10
Maintenant j'ai à cœur de conclure une alliance pour Yhwh, le Dieu d'Israël, afin que sa colère ardente se détourne de nous : וישב ממנו חרון אפו

2,14.20 ; 3,8 ; 10,7 ; 2 Samuel 6,7 ; 24,1, 2 Rois 13,3 ; (23,26) ; Esaïe 5,25 ; Osée 8,5 ; Psaume 106,40 ; 1 Chroniques 13,10 ; 2 Chroniques 25,15. – Il ressort de cette liste que la phrase, bien ancrée dans la tradition deutéronomiste, n'est que rarement attestée dans les textes qui servent directement de sources au Chroniste, à savoir Samuel/Rois.

25 C'est la thèse de S. JAPHET, *I & II Chronicles, A Commentary*, The Old Testament Library, London 1993, p. 866.

2 Chroniques 30,8
À présent, ne soyez donc pas rétifs comme vos pères ; engagez-vous envers Yhwh, venez à son sanctuaire qu'il a consacré pour toujours, et servez Yhwh, votre Dieu, pour que sa colère ardente se détourne de vous (וישב מכם חרון אפו).

Autrement dit : La colère divine est présente, mais sans qu'elle soit d'emblée enflammée. Cette différence peut paraître minime, anodine – à nos yeux, mais elle ne l'est pas pour le Chroniste : en s'exprimant ainsi, il évite un anthropopathisme trop évident.

E. Et la repentance divine?

En principe la repentance divine est en opposition flagrante avec le dogme de la rétribution directe. Dès lors il ne faut pas s'étonner que la racine נחם, au nif'al, « se repentir », n'apparaît qu'une seule fois chez le Chroniste, dans un texte repris de Samuel qui raconte le dénombrement du peuple, action opposée à la volonté de Dieu. David qui a cédé à l'incitation de Satan peut choisir entre trois punitions : une famine, une guerre et la peste. Préférant tomber entre les mains de Dieu plutôt qu'entre les mains des hommes, il choisit la peste :

1 Chroniques 21,14 *sq*.
Yhwh fit venir la peste en Israël, et il tomba soixante-dix mille hommes d'Israël. Dieu envoya un messager à Jérusalem pour la détruire ; comme il détruisait, Yhwh regarda et il regretta ce malheur (וינחם על הרעה). Il dit au messager destructeur : Cela suffit ! Arrête maintenant.

Le Chroniste change quelque peu le texte repris de Samuel, mais non pas un de ses aspects principaux : la responsabilité individuelle. Cela ressort de la juxtaposition des deux textes :

2 Samuel 24,17
Quand il vit le messager qui frappait parmi le peuple, David dit à Yhwh : « C'est moi qui ai péché ! C'est moi qui ai commis la faute ; mais ce troupeau, qu'a-t-il fait ? Que ta main soit sur moi et sur ma famille, je t'en prie ! »

Cet énoncé, le Chroniste le reprend, tout en renforçant la responsabilité de David :

1 Chroniques 21,17
David dit à Dieu : « *N'est-ce pas moi qui ai dit de dénombrer le peuple* ? C'est moi qui ai péché et qui ai fait du mal ; mais ce troupeau, qu'a-t-il fait ? *Yhwh, mon Dieu*, que ta main soit donc sur moi et sur ma famille, je t'en prie, *et qu'elle n'inflige pas un fléau à ton peuple* ! »

Par les additions marquées par des italiques, le Chroniste met en exergue la responsabilité individuelle, à laquelle il tient énormément – et

par là-même il dit en principe que Yhwh – en se repentant – un peu trop tard, il faut l'avouer – a fait ce qu'il aurait dû faire de toute manière – ne punir que les responsables. Repentance, il y donc bien eu, mais repentance qui équivaut à justice – et non repentance à l'égard du fautif.

Dieu, dans les deux livres des Chroniques, ne se repent pas, mais il a pitié, ou plutôt : il fait preuve de bonté, de grâce : il donne plus qu'il ne devrait donner. Cela est particulièrement évident dans le cas de Josias, le roi le plus pieux qui n'ait jamais vécu. Il est mort sur le champ de bataille – donc il a dû commettre un péché. Ce péché consiste dans le fait de ne pas avoir écouté ce que lui dit Néko au nom (littéralement : de la bouche) de Dieu (ולא שמע אל דברי נכו מפי אלהים, 2 Chroniques 35,22). Ici déjà, le salaire du péché, c'est la mort. Mais puisque Josias était le fidèle exemplaire, Dieu le récompense par des funérailles marquées par un faste sans pareil. Ce n'est pas une suite logique du dogme de la récompense, mais la manifestation de la grâce divine.

Le même *modus agendi*, le Chroniste le pratique avec le roi Ozias. En principe, il fit ce qui est bien et juste aux yeux de Yhwh, son Dieu. Mais il commit également quelques péchés : il s'emporta contre le voyant Hanani et s'adressa non à Yhwh, mais aux médecins lorsqu'il tomba malade. Mais le bilan global reste positif. C'est pour cela que, après qu'il mourut, mort d'une maladie des pieds,

> 1 Chroniques 16,14
> On le coucha sur un lit qu'on avait garni d'aromates et de parfums préparés selon l'art du parfumeur et l'on en brûla en son honneur une quantité très considérable.

Dieu ne se repent donc pas, mais cela ne dit pas pour autant qu'il soit rigide, au contraire : il fait preuve de bonté et de générosité.

F. DIEU COMPATISSANT ET MISÉRICORDIEUX

Qui est Dieu dans l'Ancien Testament, quels sont ses traits les plus caractéristiques ? Dans un article qui a fait date, Hermann Spieckermann répond à cette question en renvoyant à la Gnadenformel, « formule de grâce »[26] qui apparaît pour la première fois en :

---

[26] Cf. à ce titre : J. SCHARBERT, « Formgeschichte und Exegese von Ex 34,6ff. und seiner Parallelen », *Biblica* 38, 1957, p. 130-150 ; R. C. DENTAN, « The Literary Affinities of Exodus XXXIV 6f », *VT* 13, 1963, p. 34-51 ; L. SCHMIDT, *»De Deo« : Studien zur Literarkritik und Theologie des Buches Jona, des Gespräches zwischen Abraham und Jahwe in Gen 18.22ff. und von Hi 1*, BZAW 143, Berlin/New York 1976, p. 86–97 ; H. SPIECKERMANN, « Barmherzig und gnädig ist der Herr… », *in* H. SPIECKERMANN, *Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments*, FAT 33, Tübingen 2001, p. 3–19.

> Exode 34,6
> Yhwh passa devant lui en proclamant : Yhwh, Yhwh, Dieu compatissant et clément, patient et grand par la fidélité et la loyauté (אל רחום וחנון ארך אפים ורב חסד ואמת).

Cette formule est attestée 7 fois dans l'Ancien Testament, dans des contextes et des genres bien différents[27]. En outre, on compte plus de vingt attestations qui en reprennent des parties[28]. Par ce fait, on peut dire à juste titre qu'il faut impérativement avoir recours à cette formule si l'on essaie de définir le centre théologique de l'Ancien Testament – je ne serai pas plus précis.

Or, les livres des Chroniques font également partie des textes qui reprennent la « formule de grâce ». Dans une exhortation qu'il adresse aux Israélites (de l'Ancien royaume du Nord) lors de la convocation pour la Pâque, le roi Josias dit entre autres :

> 2 Chroniques 30,9
> Si vous revenez à Yhwh, vos frères et vos fils obtiendront la compassion de ceux qui les ont emmenés captifs et ils reviendront dans ce pays ; car Yhwh, votre Dieu, est clément et compatissant (חנון ורחום) ; il ne se détournera pas de vous si vous revenez à lui.

Ce passage est intéressant à plus d'un titre. Premièrement, il constate l'ardente colère dont est toujours frappé l'Ancien royaume du Nord. Le Chroniste ne dit pas que la colère de Yhwh s'est enflammée, mais qu'elle est là, présente. Ce constat renvoie aux événements décrits en 2 Chroniques 28. Mais de quelle manière exactement (les commentateurs ne se posent guère cette question) ? Probablement le Chroniste pense aux conséquences néfastes de l'infidélité d'Achaz dont il est question dans ce chapitre ; elles se font encore toujours sentir. Deux mots suffisent pour évoquer cette situation : חרון אפו.

Deuxièmement, le passage donne une définition assez précise de la « formule de grâce ». Dieu est compatissant et miséricordieux en permettant aux Israélites de revenir à lui. Notons en passant que le dogme de la rétribution est considérablement atténué par cette possibilité offerte aux hommes de la part de Dieu. La chance de se convertir qu'il offre aux Israélites est la manière propre au Chroniste de parler de la repentance divine[29]. L'importance qu'il y attache est capitale ; c'est justement pour cette raison qu'il la motive par la « formule de grâce ». Il y a probablement recours parce qu'elle est connue et jouit d'une grande autorité théologique. En principe, le dogme de la rétribution et la possibilité offerte aux

---

27 Exode 34,6 ; Joel 2,13 ; Jonas 4,2, Psaume 86,15 ; 103,8 ; 145,8 ; Néhémie 9,17.

28 Exode 20,5f. = Deutéronome 5,9s. ; Exode 22,26 ; 33,19 ; Nombres 14,18 ; Deut 4,31 ; 7,9s. ; Esaïe 48,9 ; 54,7s. ; 63,7 ; Jérémie 15,15 ; 30,11b 46,28b ; 32,18 ; Miché 7,18 ; Nah 1,2s. ; Psaume 78,38 ; 86,5 ; 99,8 ; 111,4 (cf. 112,4) ; 116,5 ; Daniel 9,4 ; Néh 1,5 ; 9,31s. ; IIChroniques 30,9.

29 Il pourrait faire sienne la devise divine suivante (Ez 18,32) : « Car je ne désire pas la mort de celui qui meurt — déclaration du Seigneur Yhwh. Revenez donc et vivez ! »

Israélites de se convertir ne concordent pas très bien – sans pour autant s'exclure totalement. La « formule de grâce », principe théologique maître, les rapproche néanmoins considérablement[30].

On l'aura remarqué. Le Chroniste ne reprend que la moitié de la formule de grâce. Il omet notamment אֶרֶךְ אַפַּיִם, lent à la colère, la définition qui implique un changement d'attitude, et surtout la définition la plus anthropopathe de la formule de grâce. Ce n'est pas dû au hasard[31] !

RÉSUMÉ

Le Chroniste connaît bien la colère divine, mais il s'agit d'une colère froide, très réfléchie et intégrée dans son dogme de la rétribution. Cela n'a rien d'étonnant dans une œuvre historiographique qui jouit d'une certaine officialité.

En revanche, la notion de la repentance divine est presque entièrement étrangère au Chroniste. Par contre, il tient à un Yhwh compatissant et miséricordieux. Il donne la chance à l'homme de se repentir et de se convertir.

---

30 Étonnamment la présence de cette formule (postexilique) dans les Chroniques n'a guère suscité la curiosité des exégètes.

31 Ce n'est pas par hasard que les attestations « chaudes » de la colère divine se concentrent dans les écrits prophétiques qui – surtout à leur origine – ne jouissaient pas forcément du même degré d'officialité.

DES DIEUX QUI SE FÂCHENT MAIS NE CONNAISSENT PAS LE REPENTIR. LE CAS ROMAIN

John Scheid, Collège de France

Une célèbre histoire raconte comment Jupiter a simulé la colère pour terroriser les humains. Ce qui lui arrivait régulièrement au cours de l'histoire romaine, comme des prodiges divers l'attestent. Dans ce cas précis l'histoire raconte comment aux origines, alors que le roi Numa met de l'ordre dans la société et la politique des Romains des origines, crée la justice, des relations pacifiques avec les voisins ainsi que la religion, Jupiter continue de terroriser les humains[1]. Numa cherche à le rencontrer pour l'interpeller. Le maître céleste tente le petit homme, qui est terrifié. Mais, en bon magistrat, il ne cède pas au pouvoir du tout-puissant, il esquive tous les pièges par lesquels Jupiter le tente et, à la fin, ce dernier se donne pour vaincu, rit et promet le soutien aux Romains dans toutes leurs entreprises.

L'anecdote suivante montre comment Jupiter peut aussi répondre immédiatement à une offense. Nous sommes à l'époque de la révolte des Latins en 340 av. J.-C., avant la bataille du Véséris[2]. Annius, l'ambassadeur des Latins, avait prononcé devant le Sénat rassemblé dans le temple de Jupiter capitolin un discours extrêmement violent dans lequel il s'était même moqué de la divinité de Jupiter. Or, quand il sortit du temple, il tomba. Sa tête heurta une pierre, et il mourut. Telle est du moins la tradition, mais Tite Live ajoute :

> … comme ce fait n'est pas affirmé par tous les auteurs, je le laisse aussi dans le doute, ainsi que ce violent coup de tonnerre suivi d'un orage, au moment de l'appel aux dieux contre la rupture des traités ; tout cela peut être vrai, et n'être aussi qu'une fiction imaginée pour mieux prouver la colère du ciel.

L'historien ne met pas en cause la colère des dieux, dont il pense que la chute d'Annius peut témoigner. Il faut savoir aussi que les sacrilèges qui se

1 OVIDE, *Fastes* 3, 277-377 ; PLUTARQUE, *Vie de Numa* 15, 3 suiv. ; ARNOBE, *Contre les gentils* 5, 1 suiv. Cf. J. SCHEID, « Numa et Jupiter ou les dieux citoyens de Rome », *Archives de Sciences Sociales des religions* 59, 1985, p. 41-53. Pour les relations entre la colère des dieux et les expiations des mortels, voir en dernier lieu Y. BERTHELET, « Colère et apaisement des dieux de Rome. Remarques sur la réponse graduelle des autorités républicaines à l'angoisse suscitée par les prodiges », *Mythos* 4 (n.s.), 2010, p. 15-26.

2 Tite Live, *Histoire romaine* 8, 6, 2-6.

moquaient de la majesté des dieux et surtout ceux qui violaient sciemment ou appelaient à violer la parole donnée dans les traités étaient considérés comme des impies. Et leur punition était laissée à la discrétion des dieux. Ce qui signifie que ces derniers étaient désormais maîtres du destin des impies, et les frappaient si et quand bon leur semblait. Tite Live adhérait très probablement à cette conception de l'impiété inexpiable.

L'histoire romaine est remplie d'histoires semblables. Toujours un ennemi ou un Romain insultent d'une manière ou d'une autre les dieux, en rompant des traités, en commettant des crimes, ou, pour les Romains, en violant leurs obligations rituelles. Et les catastrophes qui se produisent ensuite sont autant de signes de la colère divine qu'il faut expier consciencieusement. Je cite un seul exemple, celui du consul Flaminius qui avait pris en 217 av. J.-C. des libertés avec les règles rituelles de l'entrée en fonction des consuls, et était parti rejoindre son armée avant de les avoir satisfaites. Le désastre du Lac Trasimène, au cours duquel Hannibal détruisit un corps d'armée romain en fut la conséquence.

Pour résumer, nous pouvons lire les vers dans lesquels Virgile décrit les colères de Jupiter[3] :

> Au pied du trône de Jupiter, sur le seuil du roi en colère, (les Furies) attendent ses ordres et aiguisent la crainte au cœur des malheureux mortels, quand le roi des dieux agence pour des villes qui l'ont mérité un horrible trépas, une épidémie, ou l'épouvante d'une guerre.

Telle est aussi l'inépuisable colère de Junon tout au long de l'*Énéide*[4].

Mais si la colère divine est bien attestée à Rome, celle du repentir divin l'est beaucoup moins. Il convient d'abord de s'entendre sur la notion de repentir. Il s'agit soit du regret et du remords d'avoir fait quelque chose, soit d'un repentir au sens de repentance, qui implique une faute grave, un péché et éventuellement le repentir en vue du pardon.

Le deuxième sens ne peut pas être appliqué à l'antiquité romaine préchrétienne. Il n'y a pratiquement aucun témoignage, à ma connaissance, historique ou poétique, dans lequel une divinité exprimerait son regret pour une action commise. Une recherche rapide dans la *Bibliotheca Teubneriana* dans tous les auteurs jusqu'au IIe s. ap. J.-C. m'a montré que le terme de *paenitentia* ou de *paenitet* n'était pratiquement jamais appliqué aux dieux. Et quand il l'est, c'est plutôt au premier sens de regret, et encore c'est très rare. Pareillement un examen de la base de données de *l'Année Philologique* révèle que la bibliographie sur le repentir concerne pratiquement exclusivement la patristique. Je donnerai plus loin quelques exemples de regret divin, mais la rareté des remords divins est due au fait que le repentir au sens religieux est en fait une notion chrétienne, dont les non-chrétiens ne font aucun usage. Comme par exemple Claudio Mo-

---

3 VIRGILE, *Énéide* 12, 848-852 (trad. P. VEYNE).

4 D. FEENEY, *The Gods in Epic. Poets and Critics of the Classical Tradition*, Oxford 1991, p. 201.

reschini[5] l'a démontré, même la conversion à Isis du fameux Lucius des *Métamorphoses* d'Apulée ne suscite ni repentir ni aspiration à un progrès spirituel. D'ailleurs le mot lui-même n'est pas attesté dans l'ouvrage.

Le terme, tel que les Romains l'emploient avant l'époque chrétienne pour exprimer le repentir, n'a pas le même sens que plus tard. Au sens premier, *paenitet* signifie, d'après le *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, « je n'ai pas assez de quelque chose, je ne suis pas satisfait de quelque chose ». Ainsi lisons-nous chez Plaute[6], à propos de deux compagnes qui auraient dû égayer la nuit d'un personnage :

> Oui, répond le jeune homme, et même deux, si ce n'est pas assez d'une. Et si deux ne suffisent pas (*paenitebit*), on en ajoutera deux autres.

De là on est passé au sens de « avoir du regret de, se repentir de », qui est d'ailleurs écrit *poenitet* sous l'influence de *poena*, c'est-à-dire « compensation versée pour une faute, un crime ; expiation, amende, punition », d'où vient le sens de peine.

Rien que cette rapide histoire sémantique du terme *paenitet* ou *paenitentia* prouve qu'un dieu ne peut pas ressentir un repentir au sens actuel. Il pourrait certes juger que quelque chose ne lui paraît pas suffisant, mais même dans ce sens le verbe n'est pratiquement pas employé. Dans certains cas, le regret peut avoir des raisons éthiques, du moins chez les humains, pas nécessairement au sens chrétien, mais en ce sens que le regret peut induire celui qui l'éprouve à ne plus commettre l'acte qu'il regrette. Tel n'est apparemment pas le cas du regret divin, qui reste très proche du simple regret que les événements ne tournent pas comme le dieu l'aurait voulu.

Voyons les rares exemples où les dieux paraissent avoir des regrets.

Un article de Laurel Fulkerson a naguère attiré l'attention sur la *paenitentia* dans les *Métamorphoses* d'Ovide[7]. D'abord l'auteur souligne que le terme est rare, comme par exemple lorsque Penthée, au moment de son démembrement par les Ménades, « se condamne et s'avoue coupable » de ne pas avoir reconnu le dieu Bacchus, mais sans employer les termes de *paenitet* ou de *paenitentia*[8].

---

5 Cl. MORESCHINI, « Alcune considerazioni sulla conversione di Lucio nelle Metamorfosi di Apuleio », *Augustinianum* 27, 1987, p. 219-225.

6 PLAUTE, *Stichus* 550-551 : *" Immo duas dabo" inquit ille adulescens " una si parumst.*
Et si duarum paenitebit " inquit " addentur duae ".
« Oui, répond le jeune homme, et même deux, si ce n'est pas assez d'une ; et si deux ne suffisent pas, on en ajoutera deux autres. »

7 L. FULKERSON, « Apollo, *paenitentia*, and Ovid's *Metamorphoses* », *Mnemosyne* 59, 2006, p. 388-402.

8 OVIDE, *Métamorphoses* 3, 717-719 :
iam trepidum, iam uerba minus uiolenta loquentem,
iam se damnantem, iam se pecasse fatentem.
« Maintenant il tremble, maintenant son langage s'est fait moins violent, maintenant il se condamne, maintenant il s'avoue coupable. »

Le premier exemple concerne Apollon. Le dieu a promis de remplir tout désir que son fils Phaéton pourrait éprouver. Or ce dernier demande de pouvoir conduire le char du soleil[9]. Le dieu sait tout de suite que cela se terminera par un désastre, mais comme il a juré par le Styx, il ne peut pas se dédire :

> Le père *s'est repenti* de son serment ; secouant par trois ou quatre fois sa tête lumineuse : "Tes paroles, dit-il, ont rendu les miennes téméraires"…

Il n'y a bien entendu ni repentance morale ni demande de pardon. Le dieu regrette amèrement ce qui va se produire, mais tout s'arrête là, si ce n'est qu'il tient à son malheureux fils le plus long discours des *Métamorphoses*. La même impulsivité caractérise d'autres actes d'Apollon, qui agit sans penser aux conséquences de ses actes. Par exemple, toujours dans le livre 2 des *Métamorphoses,* le dieu est pris d'une violente colère lorsque son corbeau lui annonce que Coronis, que le dieu aimait, l'avait trompé. Cette colère lui fait décocher une flèche qui tue Coronis[10]. Quand celle-ci meurt, le dieu se repent de son acte, et se hait lui-même pour sa colère, tout comme il est pris de haine pour le corbeau et pour son arc, sa main et ses flèches. Mais son regret s'arrête à cette haine momentanée et à ses gémissements. « Son amant se repent, trop tard hélas ! d'un châtiment si cruel et, pour avoir écouté la délation, pour s'être ainsi enflammé de colère, il se hait lui-même. »

Ce ne sont pas les seuls épisodes des *Métamorphoses* dans lesquels Apollon apporte la mort, mais ce sont les seuls où il exprime un regret. En tout cas, sa forme de regret prouve, d'après l'auteur de cette étude, que la *paenitentia* avec une nuance éthique n'est qu'un sentiment humain, que le dieu Apollon ne connaît pas. Certains auteurs ont même supposé qu'Ovide met ainsi en cause la moralité des dieux[11], au point que certains ont considéré que c'était une façon de critiquer Auguste[12].

Cette impression se trouve confirmée par d'autres exemples.

Sénèque tente de justifier l'incapacité divine de se repentir[13] :

> Ajoute maintenant que ce n'est pas une contrainte extérieure qui agit sur les dieux ; mais que leur éternelle volonté leur tient lieu de loi : ils ont fondé un

---

9 OVIDE, *Métamorphoses* 2, 49-51 :
Paenitet iurasse patrem, qui terque quaterque
Concutiens inlustre caput : 'Temeraria' dixit
'vuox mea facta tua est ,…'

10 OVIDE, *Métamorphoses* 2, 612-613 :
Paenitet heu ! sero poenae crudelis amantem
Seque quod audierit, quod sic exarserit, odit.

11 B. OTIS, *Ovid as an Epic Poet*, Cambridge 1970², p. 132-133.

12 OTIS, *op. cit.* (n. 11), p. 145 ; *contra* G. K. GALINSKY, *Ovid's* Metamorphoses *: An Introduction to the Basic Aspects*, Berkeley 1975.

13 Sénèque, *Des bienfaits* 6, 23, 1-2 : *Adice nunc, quod non externa cogunt deos, sed sua illis in lege aeterna uoluntas est. Statuerunt, quae non mutarent; itaque non possunt uideri facturi aliquid, quamuis nolint, quia, quidquid desinere non possunt, perseuerare uoluerunt, nec umquam primi consilii deos paenitet.*

ordre pour n'y rien changer ; aussi ne peut-on les croire capables de rien faire contre leur volonté ; car toute action qu'ils ne peuvent cesser, ils ont voulu la continuer, et jamais ils ne peuvent regretter leur première décision.

Cette déclaration dépend certes de la doctrine stoïcienne, selon laquelle l'ordre voulu par les dieux ne peut pas changer, et dans cette logique, les dieux ne peuvent pas regretter leur décision première. Ce n'est pas parce que les dieux y sont mentionnés que ce passage peut être mis sur le même plan que les activités religieuses. Nous sommes dans la spéculation et un système philosophique. Et de toute façon, il ne s'agit pas d'un repentir au sens éthique ou chrétien.

Dans un autre poème d'Ovide, dans la 7e lettre des *Héroïdes*, écrite par Didon à Enée, ce dernier dit à la reine abandonnée[14] :

Laisse là tes dieux et les objets sacrés que tu profanes en les touchant : l'hommage rendu aux Immortels par une main indigne d'eux est une injure. Si c'est pour que tu leur rendes un tel culte que les dieux ont été sauvés de l'incendie, ils regrettent d'avoir échappé aux flammes. Peut-être, barbare, laisses-tu Didon enceinte ? Peut-être recelé-je, enfermée dans mon sein, une partie de toi-même ? Un malheureux enfant partagera les destinées de sa mère, et tu seras, avant sa naissance, l'artisan de sa mort. Avec sa mère mourra le frère d'Iule, et un seul supplice enveloppera deux victimes.

Didon fait allusion aux dieux Pénates qu'Enée a sauvés du feu qui détruisait Troie. Et à la vue de l'impiété de leur sauveur, la reine imagine qu'ils se repentiront d'avoir été sauvés du feu. C'est un emploi particulier, mais où, il est vrai, les dieux sont censés exprimer un regret. Mais, une fois de plus, nous sommes dans un mythe, dans l'univers poétique, et dans une formule rhétorique. C'est par une boutade que Didon envisage cette situation, pour dire simplement que les dieux des Troyens ne peuvent pas approuver ce qu'Enée a fait.

Le troisième exemple met en scène un dieu *paenitens*. C'est dans l'ouvrage de Pline l'Ancien[15] sur l'art que nous le trouvons :

Habron a peint sa maîtresse, la Concorde, et des effigies de dieux. Léontiscus a représenté *Aratus victorieux*, avec son trophée, et une joueuse de lyre ; Léon, une *Sapho*. Néarque a fait une *Vénus* entre les Grâces et les Amours, un *Hercule* abattu et repentant de son accès de fureur.

Serions-nous donc en présence d'un dieu repentant et triste en contemplant son crime ? À première vue, oui, mais d'abord il ne faut pas oublier que l'Hercule furieux peint par Néarchos concerne un héros humain, qui

---

[14] OVIDE, *Heroïdes* 7, 126-135 (Didon à Enée) :
Pone deos et quae tangendo sacra profanas!
Non bene caelestis inpia dextra colit;
Si tu cultor eras elapsis igne futurus,
Paenitet elapsos ignibus esse deos …

[15] PLINE l'Ancien, *Histoire naturelle* 35, 141 : *Habron amicam et Concordiam pinxit et deorum simulacra, Leontiscus Aratum uictorem cum tropaeo, psaltriam, Leon Sappho, Nearchus Venerem inter Gratias et Cupidines, Herculem tristem insaniae paenitentia.*

n'est pas encore immortel, dont le regret porte sur l'assassinat de sa femme et de son enfant qu'il a commis dans son accès de folie. Il est saisi en ce moment d'abattement quand il découvre ce qu'il a fait, et avant le suicide qui lui donnera l'immortalité. Mais une fois de plus nous sommes dans le mythe, et dans des situations de grand malheur, où c'est moins l'aspect immoral de l'acte commis que le regret de son côté inexorable qui est en cause. C'est par rapport à son intérêt propre que Hercule ressent la *paenitentia*, non pas parce qu'il a violé une règle éthique mais parce qu'il a détruit par folie des êtres qu'il aimait. Et ces actes de repentir tout célèbres qu'ils soient n'appartiennent pas à la religion pratique, ne sont pas répétés chaque année, comme c'est le cas dans un culte comme celui qu'étudie Ph. Borgeaud[16]. Apollon ou Hercule ne sont pas des dieux tristes et repentants dans la réalité cultuelle, au contraire.

Autrement dit, nous ne connaissons pas de repentir divin dans la Rome préchrétienne, même si dans certains récits mythiques il arrive que des dieux mettent au jour leur infériorité morale par rapport aux humains qui, quant à eux, réussissent parfois à s'améliorer par le regret.

RÉSUMÉ

Les dieux romains connaissent des colères, et les actes cultuels cherchent à apaiser celles-ci. Mais le repentir n'est jamais attesté au sens chrétien. Dans les mythes les dieux regrettent certains actes ou événements, mais sans ressentir un repentir. Le terme même de *paenitentia* en témoigne.

---

[16] Voir dans ce volume, p. 285-295.

Les agents de la colère, de la grâce et du repentir divins en Ézéchiel 14, 12-23 et en Gilgameš XI, 181-198

Daniel Bodi, Université de Paris 8, UMR 7192

1. Remarques préliminaires à propos de la méthode

Depuis la découverte de la littérature cunéiforme au milieu du XIX[e] siècle, les chercheurs ont constaté l'existence de thèmes et de motifs communs à la Bible hébraïque et à la littérature du Proche-Orient ancien et étudié la transmission d'un domaine à l'autre. Le déchiffrement du récit du Déluge en 1872 par George Smith à partir de la XI tablette de l'Épopée de Gilgameš, a révélé le précurseur littéraire direct du récit du Déluge hébraïque en Gn 6-9. La méthode comparative avait alors pris son envol dans sa forme traditionnelle dans le domaine de l'histoire des religions. Cette méthode encore balbutiante s'efforçait de repérer les parallèles et omettait de relever les différences. Notre époque préfère parler de la méthode de comparaisons et de contrastes[1]. En effet, il ne suffit pas de comparer, de relever des parallèles et des ressemblances entre les littératures du Proche-Orient ancien et celles de la Bible, il faut également souligner le contraste et dégager les nuances spécifiques des deux domaines. Toutefois, en 1902, à l'époque où dominait le « panbabylonisme », l'assyriologue Friedrich Delitzsch expliquait les récits de la « Création » et du « Déluge » dans la Genèse comme des pâles copies d'un original babylonien.

À l'opposé du comparatisme classique ou de l'histoire des religions traditionnelle, pratiqués à la fin du XIX[e] et au début du XX[e] siècles, nous tenterons dans cet article d'établir l'histoire de la transmission de traditions écrites. Les savants allemands, souvent à l'origine d'un bon nombre de méthodes utilisées dans le domaine de la recherche historique, font une distinction utile entre la *Traditionsgeschichte*[2] et la *Überlieferungsgeschichte*. La méthode de la *Traditionsgeschichte* tente de retracer la transmission de traditions écrites. Le second terme *Überlieferungsgeschichte* est construit à

1 W. W. Hallo, « New Moons and Sabbaths: A Case-study of Contrastive Approach », *HUCA* 48, 1977, p. 1-18. W. W. Hallo, « Biblical History in Its Near Eastern Setting: The Contextual Approach », *in* C. D. Evans *et alii* (éds.), *Scripture in Context. Essays on the Comparative Method*, Pittsburgh 1980, p. 1-26.

2 Pour créer ce terme de *Traditionsgeschichte*, ils puisent dans le vocabulaire latin du verbe *trado, tradere,* « transmettre, léguer » et du substantif féminin *traditio* « action de transmettre », qui a donné le mot « tradition » en français.

partir du verbe *überliefern* « transmettre. » Dans le cadre de la méthode de la recherche historique cette discipline est utilisée pour désigner la transmission de traditions orales.

En utilisant la méthode de l'histoire de la transmission de traditions écrites (*Traditionsgeschichte*), nous essayons de repérer des complexes thématiques formés par un ensemble d'idées, de traditions et de motifs littéraires à l'intérieur d'un livre biblique et d'en identifier les liens avec les autres livres de la littérature biblique et extrabiblique.

Paradoxalement, la littérature akkadienne bien que plus ancienne, possède un net avantage sur la littérature biblique. Grâce à la datation plus précise des tablettes cunéiformes selon les principes de la science épigraphique qui permet d'identifier les caractéristiques d'une école de scribes et les particularités stylistiques de leur écriture, les étapes de la rédaction de la littérature cunéiforme peuvent être chronologiquement plus précisément situées que les écrits de la Bible hébraïque. En effet, les manuscrits bibliques les plus anciens que nous possédons sont ceux de Qumrân datant de 150 av. notre ère. Par contre, la littérature cunéiforme offre des témoins écrits de toutes les étapes, depuis l'écriture primitive du début du 3e millénaire avant notre ère jusqu'aux tablettes de l'époque hellénistique[3]. De plus, la Bible hébraïque souffre d'une surcharge rédactionnelle conséquente qui brouille les pistes lors d'un effort de datation précise.

Dans cette contribution nous analyserons le motif littéraire des agents de la colère divine ainsi que le concept de la responsabilité individuelle dans les textes du Proche-Orient ancien et dans le livre d'Ézéchiel. Quand nous parlons d'Ézéchiel comme « auteur » du livre qui porte son nom, nous n'adhérons pas à l'idée que le livre d'Ézéchiel soit le produit d'un seul auteur. Pour cette raison, le nom d'Ézéchiel désigne plutôt un ensemble de rédacteurs, le prophète et ses épigones, responsables de la rédaction finale du livre qui porte son nom. Selon le point de vue que nous adoptons ici, la rédaction du livre d'Ézéchiel a commencé en exil babylonien et s'est terminée plusieurs siècles après cette époque.

2. L'ÉPOPÉE DE GILGAMEŠ XI, 181-198 ET LES AGENTS DE LA COLÈRE DIVINE : LION, LOUP, FAMINE ET LE DIEU DE LA PESTE - ERRA

La onzième tablette de l'Épopée de Gilgameš date du VIIe s. av. notre ère. Elle a été rédigée en « babylonien standard » utilisé par les scribes de la

---

3 Les plus vieux documents écrits en Mésopotamie proviennent de la ville d'Uruk, d'où le nom de « Tablettes d'Uruk », sorties du sol de l'ancien pays de Sumer, mais également de Kiš, ville du nord du pays d'Akkad. Ces tablettes datent d'environ -3000. Leur écriture encore très proche du pictogramme d'origine laisse supposer que ces textes ne sont pas très éloignés de l'époque de l'invention de l'écriture. D. SILVESTRI, L. TONELLI et V. VALERI, *The Earliest Script of Uruk (Syntactic Analysis), I*, Naples 1990. R. K. ENGLUND, J.-P. GRÉGOIRE et R. J. MATTHEWS, *The Proto-Cuneiform Texts from Jemdet Nasr I: Copies, Transliterations and Glossary*, MSVO 1, Berlin 1991.

bibliothèque du roi Assurbanipal à Ninive. Toutefois, elle représente une copie d'un original plus ancien, d'un récit indépendant du Déluge[4]. En effet, dans la tradition mésopotamienne, il n'y a pas une seule version du Déluge mais quatre récits différents. Il y a plusieurs versions paléobabyloniennes du Déluge : une dans l'Épopée d'Atraḫasīs datant du XVIII[e] s. av. notre ère et une dans la version sumérienne[5]. Ainsi l'origine du récit du Déluge mésopotamien remonterait à un millénaire avant celle de la version ninivite de Gilgameš, tablette XI. De plus, la version du Déluge selon l'Épopée d'Erra datant du IX[e] s. av. notre ère présente le Déluge comme un bouleversement cosmique.

Dans la région nord-ouest sémitique il existe également une copie du récit du Déluge datant du XIII[e] s. av. notre ère et trouvé à Ugarit[6]. De plus, un fragment de l'Épopée de Gilgameš a été trouvé à Megiddo[7] et un autre à Émar, datant du XIII-XII[e] s. av. notre ère. Cela atteste que vers la fin du 2[e] millénaire av. notre ère, les scribes dans la région nord-ouest sémitique connaissaient et recopiaient l'Épopée de Gilgameš qui faisait probablement partie de leur cursus scolaire. Par conséquent, se pose la question de la relation entre la transmission écrite et orale de quelques motifs-clefs de l'Épopée de Gilgameš vers d'autres littératures en tant qu'allusions ou emprunts littéraires.

Dans son article sur « Nāḫ et Rušpān[8] », publié en 1939, Julius Lewy avait déjà repéré la présence du nom propre Nāḫā sur les tablettes de Terqa (Tell Asharah) ancienne Ḫana, datant de l'époque paléobabylonienne et

---

4 J. H. TIGAY, *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, Philadelphia 1982, p. 214-40. Au XII[e] siècle av. notre ère, un rédacteur de l'Épopée de Gilgamesh a inséré à l'endroit approprié le récit du Déluge dans une composition littéraire déjà classique, cf. H. SCHMÖKEL, « Eleventh Tablet of the Akkadian Epic of Gilgamesh: The Flood », *in* W. BEYERLIN (éd.), *Near Eastern Religious Texts Relating to the Old Testament*, Philadelphia 1978, p. 93-97 (93).

5 W. G. LAMBERT et A. R. MILLARD, *Atra-ḫasīs. The Babylonian Story of the Flood with the Sumerian Flood Story* by M. CIVIL, Oxford 1969, p. 98-99. Pour la version sumérienne voir la traduction et la discussion de CIVIL dans LAMBERT et MILLARD, *op. cit.* (n. 5), p. 138-45. D. T. TSUMURA, « Genesis and Ancient Near Eastern Stories of Creation and Flood: An Introduction », *in* R. S. HESS et D. T. TSUMURA (éds.), *I Studied Inscriptions from Before the Flood*, Sources for Biblical and Theological Study 4, Winona Lake 1994, p. 27-57.

6 LAMBERT et MILLARD, *op. cit.* (n. 5), p. 131-3. Sur la nature composite de l'Épopée de Gilgamesh, voir S. N. KRAMER, « The Epic of Gilgamesh and Its Sumerian Sources », *JAOS* 64, 1944, p. 7-23, 83. H. RANKE, « Zur Vorgeschichte des Gilgamesch-Epos », *ZA* 15, 1949, p. 45-9. Le Déluge est mentionné dans la « Liste sumérienne des rois » par la phrase egir a-ma-ru ba-ùr-ra-ta « after the flood had swept ». Après un aperçu de l'ère antédiluvienne décrite de la façon suivante : « five cities were they; eight kings reigned 241,200 years » (col. I 36-38), le texte mentionne le Déluge : « The Flood swept thereover. After the Flood had swept thereover, when the kingship was lowered from heaven the kingship was in Kish » (col. I 39-41), Th. JACOBSEN, *The Sumerian King List*, AS 11, Chicago 1939, p. 77.

7 W. HOROWITZ, O. TAKAYOSHI et S. SANDERS, *Cuneiform in Canaan, Cuneiform Sources in the Land of Israel in Ancient Times*, Jerusalem 2006.

8 J. Lewy, « Nāḫ et Rušpān », *in Mélanges syriens offerts à M. René Dussaud*, vol. 1, BAH 30, Paris 1939, p. 273-75 (274).

conservées au Musée du Louvre (AO 9055). Ces tablettes ont été écrites sous le règne du roi Šunuḫrammu, quelques générations après Ḫammurabi de Babylone[9]. À partir de la graphie ᵈ*Na-ḫi-li, Na-aḫ-ilum*(AN) variante *Na-ḫi*-AN, *Na-ḫi-lum* et *Na-ḫi-li*, J. Lewy en déduit que le nom amorite hanéen est un nom théophore dont le sens est « Naḫ est le dieu » et « Naḫ est mon dieu ». Les tribus amorites, semi-nomades, ont divinisé ce personnage. J. Lewy identifie la longévité surhumaine attribuée à Noaḥ de la Bible hébraïque qui a vécu 950 ans[10] comme le pendant hébreu de cette divinisation. Ce serait les qualités de sainteté et piété exemplaires qui confèrent la longévité à un homme et le cas échéant même l'immortalité. M. Noth compare le nom Amorite *Naḫ-ilum* à Samsu-iluna, successeur de Hammurabi, ou à Sîn-ilum[11]. Il rajoute que le nom propre Naḫ qui est devenu Noaḥ en hébreu aurait pu être transmis aux Mésopotamiens à l'est et aux populations de l'ancien pays de Canaan à l'ouest par la migration des tribus amorites[12]. Katrien de Graeff a analysé quatre occurrences d'un nom paléobabylonien *Na-aḫ-i, Na-aḫ*-dingir, *Na-ḫi*-dingir and *Na-ḫi-lu-um* trouvés à Sippar, environ 30 km au sud-ouest de Baghdad[13], ce qui confirmerait l'hypothèse de M. Noth concernant le rôle des Amorites dans la diffusion du nom Naḫ en Mesopotamie.

De plus, le mot hébreu *kōper* « asphalte, bitume, » utilisé dans le récit biblique du Déluge en Gn 6,14 – un *hapax legomenon*, dont la forme n'apparaît qu'une seule fois dans la Bible hébraïque – est identique au terme akkadien *kupru* du récit du Déluge en *Gilg.* XI, 65[14]. Toutefois, ce contact linguistique direct doit être relativisé à la lumière de la documentation des Amorites de Mari et Terqa. En effet, le terme *kuprum* « asphalte,

---

9 F. THUREAU-DANGIN et E. DHORME, « Cinq jours de fouilles à 'Ashârah », *Syria* 5, 1924, p. 265-93 (271-73), F. THUREAU-DANGIN, « Iaḫdunlim, roi de Ḫana », *RA* 33, 1936, p. 49-54 (53), et F. THUREAU-DANGIN, « Textes de Mâri, » *RA* 33, 1936, p. 169-79 (171), où il corrige sa chronologie pour établir Yaḫdun-Līm comme prédécesseur de Zimrī-Līm. Yaḫdun-Līm fils de Yagid-Līm se dit roi de Mari et de Ḫana. A. PODANY, *The Land of Hana: Kings, Chronology, and Scribal Tradition*, Bethesda 2002 (bibliographie).

10 Avant le Déluge, Gn 7,6 : 600 ans et après le Déluge 9,29 : 950.

11 M. NOTH. *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Stuttgart 1928, p. 17. K. TALLQVIST, *Neubabylonisches Namenbuch*, Acta SSF 32/2, Helsingfors Leipzig 1905, p. 181, cite le nom néobabylonien ᵈSîn-ili.

12 M. NOTH, « Noah, Daniel und Hiob in Ezechiel XIV », *VT* 1, 1951, p. 251-60, p. 256 : « Da sich nun auch in anderen Punkten auffällige Beziehungen zwischen den Mari-Texten und israelitischen Traditionen finden, die noch einer genaueren Aufklärung bedürfen, und da ausserdem der lautliche Übergang von akkadischen Nāḫ zu kanaanäch-hebräischen Noaḥ völlig einwandfrei ist, so wird man in der Tat die von Lewy aufgestellte These, dass das theophore Personennamenelement Nāḫ mit dem alttestamentlichen Noaḥ zusammengehöre, für mindestens wahrscheinlich halten müssen » (cf. également p. 527).

13 K. de GRAEFF, « *In Cauda Divinum –(i)lum* dans quelques noms amorrites et accadiens », *RA* 93, 1999, p. 119-39 (125). Selon I. Gelb, le nom est compose de *nawḫi* + *ʾil* (I. GELB, *Computer-Aided Analysis of Amorite*, AS 21, 1980 Chicago, p. 628).

14 N. M. SARNA, *Understanding Genesis. The Heritage of Biblical Israel*, New York 1966, p. 43 et p. 45.

bitume » est connu des Amorites de Ḫana dès le XVIIIe s. av. notre ère. Dominique Charpin a décrit un supplice paléobabylonien pratiquée à Ḫana où l'on déversait de l'asphalte chaud sur la tête du fautif : « (Le contestataire qui contestera devra payer N mines d'argent) et sa tête sera enduite d'asphalte chaud » *u kupram emmam qaqqassu ikkappar.* On trouve aussi la variante suivante : « et de l'asphalte chaud sera versé sur sa tête » *u kuprum emmum ana qaqqadīšu iššappak*[15]. Cela signifie que certain termes-clefs du récit hébraïque du Déluge, comme le nom du protagoniste Noaḥ, et la mention de l'asphalte pour colmater l'arche étaient connus dans le domaine nord-ouest sémitique depuis l'époque paléobabylonienne. Nahum Sarna avait proposé l'existence d'une version hébraïque poétique du Déluge qui a précédé le texte en prose actuel qui serait plus tardif, datant de l'époque de l'Exil[16].

L'épopée de Gilgameš XI, 181-198[17]
XI, 181 ^{d}*É-a pa-a-šú īpuš*(dù)*-ma iqabbi*(dug$_4$.ga)
Éa ouvrit la bouche et dit

XI, 182 *izakkar*(mu)^{ár} *ana qu-ra-di* ^{d}*en-l*[*íl*]
il s'adressa au vaillant Enlil :

XI, 183 *at-ta apkal*(abgal) *ilī*(dingir)^{meš} *qu-ra-du*
'Toi, le sage des dieux, le vaillant,

XI, 184 *ki-i ki-i* ***la tam-ta-lik-ma*** *a-bu-bu taš-k*[*un*]
comment, **sans y réfléchir**,[18] as-tu fait le Déluge ?

En *Gilg.* XI, le dieu Enki/Ea fait des reproches uniquement à Enlil pour le Déluge tandis qu'en *Atra.* III v 39-43, Anu et Enlil sont les responsables, cf. *Atra.* III v 39-40 :

39 *e-ša-a a-nu il-li-ka-am* 40 *be-el ṭe*$_4$*-e-mi*
Where has Anu the president gone?
41 ^{d}*en-líl iṭ-ḫi-a qú-ut-ri-ni*

---

15 D. CHARPIN, « Le "royaume de Hana": textes et histoire », *RA* 96, 2002, p. 61-92 (87). D. CHARPIN, « Amendes et châtiments prévus dans les contrats paléo-babyloniens », *in* J.-M. DURAND, Th. RÖMER et J.-P. MAHÉ (éds.), *La Faute et sa punition dans les sociétés orientales*, Leuven 2012, p. 1-22 (6).

16 SARNA, *op. cit.* (n. 14), p. 43 : « The Hebrew story contains words found nowhere else, or only once otherwise in biblical Hebrew. Thus, *gofer*, the wood from which the ark was made; *kinnim*, in the sense of "compartment"; *kofer*, meaning "pitch"; *ṣohar*, meaning "an opening for daylight"; *ṭaraf*, for "plucked-off" (olive leaf); *mabbul* for "Flood"; and *yequm* as "existence" may all be poetic residue from a Hebrew epic version that preceded our present prose account. » Concernant le terme *mabbul*, cf. D. T. TSUMURA, « "The Deluge" (*mabbûl*) in Psalm 29:10 », *UF* 20, 1988, p. 351-55.

17 A. GEORGE, *The Babylonian Gilgamesh Epic, Introduction, Critical Edition and Cuneiform Text*, vol. 1, Oxford 2003, p. 714-15.

18 *malāku* G (i/i) « to take counsel » ; *tamtallik-ma* Gt inaccompli 2ms (sens réfléchi du Gt); *CAD M/1*, p. 154, *malāku* to give advice 4. *mitluku* to deliberate. Cf. GEORGE, *op. cit.* (n. 17), p. 715, « How could you lack counsel and cause the deluge ? ».

Has Enlil come to the incense?
42 *ša **la im-ta-al-ku-ú-ma** iš-ku-nu a-bu-bu*
They, who **did not consider** but brought about the flood
43 *ni-ši ik-mi-su a-na ka-ra-ši*
And consigned the peoples to destruction[19]?

Atra. III iii 53 *ša **la im-ta-al-ku-ma** iš-ku-nu a*-[*bu-ba*]
Anu…he who **did not consider** but brought about a flood

Gilg. XI, 168 *aššu **la im-tal-ku-ma** iškunu abūbu* (dispute entre les dieux) (mais qu'Enlil ne vienne pas à l'offrande), parce que, **sans y réfléchir**, il a fait le Déluge

En *Gilg.* XI, 14, on apprend que les dieux avaient pris une décision hâtive, « leur cœur incita les grands dieux à faire le Déluge » *ana šakān abūbi ubla libba-šunu ilāni rabûti.*[20]

XI, 185 *be-el ár-ni e-mid ḫi-ṭa-a-šú*
(Sur) le criminel impose son péché,

XI, 186 *be-el gíl-la-ti e-mid gíl-lat-*[*su*]
(Sur) le transgresseur impose sa transgression !

XI, 187 *ru-um-me a-a ib-ba-ti-iq šu-du-ud a-a i*[*r-mu*]
Relâche/pardonne pour ne pas briser, prends garde pour ne pas (trop) relâcher[21]

XI, 188 *am-ma-ku taš-ku-nu a-bu-ba*
Au lieu du Déluge que tu as fait,

XI, 189 *nēšu*(ur.maḫ) *lit-ba-am-ma nišī*(ùg)^{meš} *li-ṣa-aḫ-ḫi-ir*
un lion aurait surgi pour diminuer les humains.

XI, 190 *am-ma-ku taš-ku-nu a-bu-ba*
Au lieu du Déluge que tu as fait,

XI, 191 *barbaru*(ur.bar.ra) *lit-ba-am-ma nišī*(ùg)^{meš} *li-ṣa-aḫ-ḫi-i*[*r*]
Un loup aurait surgi pour diminuer les humains.

XI, 192 *am-ma-ku taš-ku-nu a-bu-ba*
Au lieu du Déluge que tu as fait,

19 LAMBERT et MILLARD, *op. cit.* (n. 5), p. 98-99.

20 L'idiome akkadien *libba w/babālu* dénote une action impulsive et incontrôlée, cf. A. L. OPPENHEIM, « Idiomatic Accadian (Lexicographic Researches), » *JAOS* 61, 1941, p. 251-71 (256).

21 E. EBELING, « Recension de R. Cambell Thompson, *The Epic of Gilgamish 1928-30* », *AfO* 8, 1932-33, p. 226-32 (231). *a-a i*[*r-mu*] « Lass (ihn, den Sünder) locker, damit er nicht abgeschnitten wird. Ziehe an, damit er nicht lose wird. » GEORGE, *op. cit.* (n. 17), p. 715, « Slack off, lest it be snapped! Pull taut, lest it become [slack!] ».

XI, 193 *ḫu-šaḫ-ḫu liš-šá-kin-ma māta*(kur) *liš-*[*giš*]
La famine aurait pu massacrer le pays.

XI, 194 *am-ma-ku taš-ku-nu a-bu-ba*
Au lieu du Déluge que tu as fait,

XI, 195 ᵈ*Èr-ra lit-ba-am-ma māta*(kur) *li*[*š*]-⸢*giš*⸣
Le dieu Erra (peste/épidémie) aurait pu massacrer le pays.

XI, 196 *a-na-ku ul ap-ta-a pi-riš-ti ilī*(dingir)ᵐᵉˢ̌ *rabûti*(gal)ᵐᵉˢ̌
Moi, je n'ai pas dévoilé le secret des grands dieux ;

XI, 197 *At-ra-ḫa-sis šu-na-ta ú-šab-ri-šum-ma pi-riš-ti ilī*(dingir)ᵐᵉˢ̌ *iš-me*
à Atra-ḫasīs, j'ai fait voir un songe, c'est ainsi qu'il a entendu le secret des dieux.

XI, 198 *e-nin-na-ma mi-lik-šú mil-ku*
À présent, décidez de son sort!

Dans le reproche que le dieu Enki/Ea fait à Enlil, on trouve les quatre agents de la colère divine : *nēšu* (ur.maḫ) « lion », *barbaru* (ur.bar.ra) « loup », *ḫušaḫḫu* « famine » et le dieu ᵈ*Erra* qui incarne la dévastation, la guerre, la peste et l'épidémie. Ces mêmes agents de la colère se retrouvent en Ez 14.

Le rédacteur de la tablette XI de l'Épopée de Gilgameš trahit ses sources, premièrement, en nommant explicitement Atra-ḫasīs le héros de l'Épopée d'Atra-ḫasīs du XVIIIᵉ s. av. notre ère, et deuxièmement, en mentionnant la famine (l. 193) et Erra, le dieu de la peste (l. 195). Ces deux agents de la dévastation sont cités dans l'ordre inverse dans l'Épopée d'Atra-ḫasīs avant que le Déluge n'intervienne.

De plus, comme l'a souligné W. Moran, il n'y a aucune mention du « péché » (*ḫīṭu*) dans l'Épopée d'Atra-ḫasīs. Le reproche du dieu Enki/Ea à l'encontre d'Enlil après le Déluge en *Gilg.* XI, 185-186, mentionne le péché des humains : « Sur le criminel impose son péché, sur le transgresseur impose sa transgression (*bēl arni emīd ḫīṭa-šu bēl qillati emīd qillassu*). Ces lignes ne disent rien sur la nature du péché commis par les humains, elles impliquent, toutefois, bien que le châtiment qu'Enlil leur a infligé ait pu être excessif, que les humains ont commis un crime qui justifiait le châtiment. Cependant, la référence au péché est un ajout tardif, incongrue avec le thème principal de l'Épopée de Gilgamesh qui traite de la quête de l'immortalité et ne se préoccupe pas de considérations éthiques[22]. » *Gilg.* XI, 185-186 représente une ébauche de l'idée de la responsabilité individuelle dans la littérature akkadienne.

[22] W. L. MORAN, « Atrahasis: The Babylonian Story of the Flood », *Bib* 52, 1971, p. 51-61 (56 n. 6) et (57 n. 1), traduction de l'auteur.

Puisqu'il n'y a pas mention de « péché » (*ḫīṭu*) dans l'Épopée d'Atra-ḫasīs paléobabylonienne, qu'elle serait l'origine de cette idée ? Une réponse probable pourrait être l'Épopée d'Erra datant du IXe s. av. notre ère, où dans sa version du Déluge, le terme « péché » est mentionné. En Erra I 133, Marduk mentionne le Déluge comme une perturbation massive de l'équilibre cosmique. Étant responsable du fonctionnement harmonieux de l'univers, une fois que le dieu Marduk eut quitté son siège dans son temple à Babylone appelé é-temen-an-ki (« le fondement du ciel et de la terre »), le lien entre les cieux et la terre se défit, provoquant un dérèglement cosmique. Les étoiles se disloquèrent et les constellations furent perturbées. Marduk remplaça le dieu Enlil au sommet du panthéon babylonien dès le XIIIe s. av. notre ère, comme l'indiquent l'*Enūma eliš* ainsi que l'Épopée d'Erra qui fait de Marduk l'auteur du Déluge.

En Erra V 6-10, Erra lui-même mentionne le « péché » (*ḫīṭu*) des humains qui l'incita à ravager le pays, et à exterminer les bons et les méchants :

6 *mindēma anāku ina ḫīṭi maḫrî aḫsusa lemuttim*
7 *libbī agugma nīšī asappan*
10 *kî šālil māti kīna u raggi ul umassa ušqat*

6 Certes, moi-même, j'ai tramé du mal, à cause d'un péché antérieur (*ḫīṭi maḫrî*),
7 Pour m'être irrité dans mon cœur, j'ai abattu les humains,
10 Comme un pilleur du pays, j'ai abattu indistinctement bons et méchants[23]!

Une incertitude subsiste au sujet de cette référence à un « péché antérieur ». Néanmoins, en utilisant le terme *ḫīṭu* « péché », l'Épopée d'Erra apporte une nouveauté importante par rapport à l'Épopée d'Atra-ḫasīs qui n'explicitait pas les raisons de la destruction des humains. Le dieu Erra incarne la dévastation par la guerre, la peste et les épidémies. Puisque les Mésopotamiens avaient également développé un sens métaphorique du terme *abūbu* « déluge » pour désigner les catastrophes politiques majeures ou l'invasion ennemie, chaque fois qu'une catastrophe avait lieu, elle était souvent considérée comme étant l'œuvre d'Erra, le dieu par excellence des désastres en tout genre. La version paléobabylonienne du Déluge dans l'Épopée d'Atra-ḫasīs mentionne le dieu Erra-gal comme un des agents du Déluge, ligne qui a été reprise dans l'Épopée de Gilgameš en babylonien standard :

Atra. II vii 51 *ta-ar-ku-ul-li* ^{d}*er-*[*ra-gal li-na-si-iḫ*]
Que le dieu Erra-gal [arrache] les vannes[24]

---

[23] L. CAGNI, *L'Epopea di Erra*, Studi Semitici 34, Roma 1969, p. 122-123, et commentaire (p. 248 n. 6). M. KREBERNIK, « 'Wo einer in Wut ist, kann kein anderer ihm raten.' Zum göttlichen Zorn im Alten Orient », *in* R. G. KRATZ et H. SPIECKERMANN (éds.), *Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity,* FAT 2/33, Tübingen 2008, p. 44-66, spécialement p. 55-66 « Göttlicher Zorn im Erra-Mythos ».

Gilg. XI, 102 ⌜*tar*⌝-*ku-li* ^d^*èr-ra-gal i-na-as-saḫ*
Le dieu Erra-gal arrache les vannes (de l'abîme)

Ces lignes identiques des Épopées d'Atra-ḫasīs et de Gilgameš XI montrent que le lien entre le dieu Erra et la tradition mésopotamienne du Déluge existait depuis le XVIIIe s. av. notre ère.

3. Les quatre agents de la colère divine en Ez 14,12-23: famine, animaux féroces, épée, peste

(12) **La parole de Yhwh me parvint (*wayehî d^e^bar-yhwh ʾelay*)** : « (13) Humain (*ben-ʾādām*), si un pays pèche contre moi (*ʾereṣ kî teḥṭāʾ-lî*) en commettant des transgressions (*lim^eʿ^āl-maʿal*), et si j'étends ma main sur lui, si je lui retire le pain, si je lui envoie la **famine (*rāʿāb*),** si je retranche les humains et les bêtes (*ʾādām ûb^e^hēmâ*) ; (14) et qu'il y ait au milieu de lui ces trois hommes, **Noé, Danel et Job (*Nōaḥ Danʾel, w^eʾ^Iyyôb*),** ceux-ci sauveraient leur vie par leur justice (*b^e^ṣidqātām*), **oracle du Seigneur Yhwh** (*n^eʾ^um ^ʾa^donāy yhwh*). (15) Si je fais parcourir le pays par des **animaux féroces (*ḥayyâ rāʿâ*),** qui en tuent les enfants, s'il devient un lieu dévasté, où personne ne passe à cause de ces animaux (*ha-ḥayyâ*) ; (16) et qu'il y ait au milieu de lui ces trois hommes, par ma vie, **oracle du Seigneur Yhwh** (***n^eʾ^um ^ʾa^donāy yhwh***), ils ne sauveraient ni fils ni filles ; et le pays deviendrait un lieu dévasté. (17) Ou si je fais venir **l'épée (*ḥereb*)** contre ce pays, si je dis : « Que **l'épée (*ḥereb*)** parcoure (*ta^ʿa^bōr*) le pays ! », si j'en retranche les humains et les bêtes (*ʾādām ûb^e^hēmâ*) ; (18) et qu'il y ait au milieu de lui ces trois hommes, par ma vie, **oracle du Seigneur Yhwh** (***n^eʾ^um ^ʾa^donāy yhwh***), ils ne sauveraient ni fils ni filles, eux seuls seraient sauvés ; (19) Ou si j'envoie la **peste (*deber*)** dans ce pays, si je répands contre lui ma fureur (*ḥ^a^mātî*) par le sang, pour en retrancher les humains et les bêtes (*ʾādām ûb^e^hēmâ*) ; (20) et qu'il y ait au milieu de lui ces trois hommes, **Noé, Danel et Job (*Nōaḥ Danʾel, w^eʾ^Iyyôb*)**, par ma vie, **oracle du Seigneur Yhwh** (***n^eʾ^um ^ʾa^donāy yhwh***), ils ne sauveraient ni fils ni filles, par leur justice (*b^e^ṣidqātām*), ils ne sauveraient que leur propre vie.
(21) Oui, **ainsi parle le Seigneur Yhwh** (***kōh ʾāmar ^ʾa^donāy yhwh***) : bien que j'envoie contre Jérusalem mes quatre jugements terribles, **l'épée, la famine, les animaux féroces, et la peste**, **(*ḥereb w^e^rāʿāb weḥayyâ rāʿâ wādeber*)** pour en retrancher les humains et les bêtes (*ʾādām ûb^e^hēmâ*). (22) Il en restera des rescapés (*p^e^lēṭâ*), qui en sortiront, des fils et des filles. Ils arriveront auprès de vous, **vous verrez leur voie et leurs agissements**, et vous serez consolés du malheur (*hārāʿâ*) que je fais venir sur Jérusalem (*y^e^rûšālaim*), de tout ce que je fais venir sur elle. (23) Ils vous consoleront, quand **vous verrez leur voie et leurs agissements**, ainsi vous saurez que ce n'est pas pour rien que je fais tout ce que je fais contre elle, **oracle du Seigneur Yhwh** (*n^eʾ^um ^ʾa^donāy yhwh*).

[24] LAMBERT et MILLARD, *op. cit.* (n. 5), p. 86-87.

Bien que le passage semble être bien construit du point de vue littéraire, il trahit la présence de plusieurs mains. Premièrement, il commence au v. 12 avec la formule « La parole de Yhwh me parvint » et se termine au v. 14, par « oracle du Seigneur Yhwh (*n*^{e}*ʾum ʾadonay yhwh*), » formule qui se répète aux vv. 16, 18, 20. Puis le v. 21 recommence avec une autre expression dite la « formule du messager » *Botenspruchformel* (*kōh ʾamar yhwh*) et se termine avec « oracle du Seigneur Yhwh » (*n*^{e}*ʾum ʾadonay yhwh*), ce qui laisse supposer l'existence d'au moins deux oracles différents et indépendants qui ont été réunis ultérieurement par les rédacteurs[25]. De plus, l'expression « oracle du Seigneur Yhwh » (*n*^{e}*ʾum ʾadonay yhwh*) qui se répète cinq fois, indique le phénomène d'inclusion secondaire. Ces expressions hébraïques dans la littérature prophétique sont traditionnellement prises comme indications internes d'oracles originairement indépendants. C'est une technique littéraire ancienne présente dans la littérature akkadienne et hébraïque et connue dans le domaine nord-ouest sémitique comme le confirme le même phénomène dans les lettres de Mari[26]. C'est par une inclusion secondaire que la XIe tablette de l'Épopée de Gilgameš, celle du Déluge, a été insérée dans une œuvre plus ancienne[27]. La mention des trois hommes, Noé, Danel et Job (*Nōaḥ Danʾel, w*^{e}*ʾIyyôb*), aux v. 14, forme une inclusion avec le v. 20 où ils sont de nouveau mentionnés[28]. Le premier oracle se trouverait aux vv. 12-20 et le deuxième aux vv. 21-23.

Le premier oracle du présent ensemble en Ez 14,12-23 établit un principe général de la « rétribution divine » (*Vergeltungsideologie*) selon laquelle Yhwh punit n'importe quel pays qui pèche contre lui : v. 13, « Si un pays pèche contre moi… » Dans le deuxième oracle au v. 22, toutefois, la punition est appliquée explicitement à la ville de Jérusalem. Dans la rédaction finale du passage on procède du général au particulier. De plus, les trois

---

[25] J. W. WEVERS, *Ezekiel,* NCBC, Grand Rapids 1969, p. 114, perçoit les vv. 22-23 comme un ajout secondaire. L. KOEHLER, *Deuterojesaja* (Jesaja 40-55) *stilkritisch untersucht*, BZAW 37, Giessen 1923, p. 102-9, a été parmi les premiers à identifier l'existence de la formule appelée *Botenspruch* chez les prophètes hébraïques. Dans cette étude classique des éléments stylistiques en Deutéro-Ésaïe, il avait identifié 61 passages où les oracles sont introduits par l'usage du *Botenspruch.* Cette forme est facile à identifier puisqu'elle débute par l'introduction stéréotypée : *kō ʾamar Yhwh* et se termine par une conclusion stéréotypée : *neʾum Yhwh.* En Es 45,11-13 on trouve la forme classique de cette forme, « ein formstrenger Botenspruch » (p. 195). R. RENDTORFF, « Botenformel und Botenspruch », *ZAW* 74, 1962, p. 165-77. W. G. E. WATSON, *Classical Hebrew Poetry: A Guide to Its Techniques*, JSOTSup. 26, Sheffield, 1984, p. 164, « Introductory formulae as *kh ʾmr Yhwh*…can help show where major structural segments are demarcated. » D. U. ROTZOLL, « Die *kh ʾmr*… Legitimationsformel », *VT* 39, 1989, p. 323-40. R. RENDTORFF, « Zum Gebrauch der Formel *neʾum Jahwe* im Jeremiabuch », *ZAW* 66, 1954, p. 27-37. F. BAUMGÄRTEL, « Die Formel *n*^{e}*ʾum Jahwe* », *ZAW* 73, 1961, p. 277-90.

[26] M. ANBAR, « La "reprise" », *VT* 38, 1988, p. 385-98.

[27] D. BODI, *The Demise of the Warlord. A New Look at the David Story*, Hebrew Bible Monographs 26, Sheffield 2010, p. 35-36 : « The Original Inclusio », et p. 37-38 : « The Secondary Inclusio. »

[28] C. KUHL, « Die "Wiederaufnahme" - ein literarkritisches Prinzip? », *ZAW* 64, 1952, p. 1-11.

personnages mentionnés comme intercesseurs dans le premier oracle : Noé, Danel et Job ne sont pas Israélites mais appartiennent à la mémoire générale du Proche-Orient ancien. En effet, on n'éprouve pas le besoin de les présenter, tout le monde les connaît. En Jr 15,1 le prophète mentionne deux Israélites, Samuel et Moïse tandis qu'en Gn 18, Abraham l'hébreu apparaît comme intercesseur.

Les survivants dans le deuxième oracle, vv. 22-23, ne sont pas dans la même catégorie que Noé, Danel et Job, les trois justes hypothétiques du premier oracle aux vv. 14-20 ; ils sont simplement des « rescapés » (*pᵉlēṭâ*) (cf. Am 3,12 ; Es 17,6), tandis que « les fils et les filles » survivent par hasard aux catastrophes et non pas par la solidarité familiale.

S'en suivent les références aux quatre agents de la colère et punition divines, le premier étant « la famine » (*rāʿāb*), au v. 13 (déjà mentionnée en Ez 5,12, 16-17 ; 6, 11-12 ; 7,15 ; 12,16 ; 36,29-30). Dans l'expression « si je retranche les humains et les bêtes (*ʾādām ûbᵉhēmâ*) », aux vv. 13, 17, 19, 21, le syntagme « les humains et les bêtes » représente un mérisme[29], indiquant la destruction complète de la vie. Le deuxième agent de la colère de Yhwh sont les « animaux féroces » du v. 15, littéralement les « animaux mauvais » (*ḥayyâ rāʿâ*), ce qui rappelle les agents de la colère énumérés dans l'Épopée de Gilgameš XI, 189 et 191 *nēšu*(ur.maḫ) « lion » et *barbaru*(ur.bar.ra) « loup » (Ez 5,17 ; 33, 27; 34, 25)[30]. Il y a presque cinquante ans que Delbert Hillers[31] démontra comment les prophètes hébraïques utilisaient la tradition des malédictions de Dt 28 et de Lv 26 pour composer leurs oracles de malheur. Les « animaux sauvages » sont une forme standard de punition pour la rupture de l'alliance. Toutefois, notre passage en Ézéchiel n'utilise que peu d'éléments de Lv 26.

Le troisième agent de la colère de Yhwh, l'épée (*ḥereb*) v. 17, et le quatrième, la peste (*deber*) v. 19, sont des éléments de destruction qui apparaissent dans l'Épopée d'Erra[32].

En 1905, Samuel Daiches[33] compara Ez 14,12-20, au récit babylonien du Déluge de la XIᵉ tablette de l'Épopée de Gilgameš. S. Daiches décrivit Ézéchiel comme un « savant » (« scholar ») qui élaborait ses oracles et ses récits soigneusement, parfois laborieusement. D'un côté, Ézéchiel semble être profondément imprégné de la littérature prophétique antérieure. D'un autre côté, les métaphores et expressions babyloniennes qui abondent dans le livre d'Ézéchiel démontrent la familiarité du prophète avec la littérature

---

[29] P. M. JOYCE, *Ezekiel. A Commentary*, New York/London 2007/2009, p. 125-28.

[30] La Bible hébraïque connaît d'autres expressions pour les « animaux sauvages » comme *ḥyt hśdh* « animaux des champs » (2 R 14,19 ; Ez 34, 5,8 ; 39, 4,17 ; Os 13,8 ; Jb 39,15) ou *ḥyt hʾrṣ* « animaux de la terre » (Lv 6,22 ; 1 S 17,46 ; Ez 29,5 ; 39,4,17).

[31] D. R. HILLERS, *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets*, BibOr 16, Rome 1964, p. 54-56, 78.

[32] D. BODI, *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra*, OBO 101, Freiburg 1991, p. 231-57 : « The Song of the Sword and the Poem of Erra. »

[33] S. DAICHES, « Ezekiel and the Babylonian Account of the Deluge, Notes on Ezek. xiv. 12-20 », *JQR* 17, 1905, p. 441-55.

du pays où il passa la majeure partie de sa vie[34]. S. Daiches souligna qu'en Ézéchiel comme en *Gilg.* XI 180ff., on mentionne des rescapés. Quatre fléaux sont proposés en alternative au Déluge : « le lion, le loup, la famine, la peste. » La peste est désignée par ᵈErra. Puisque le dieu Erra était également le dieu de la peste son nom était souvent utilisé comme synonyme de celle-ci. S. Daiches conclut qu'Ézéchiel avait utilisé le récit babylonien de Gilgameš en l'adaptant à ses propos.

4. LE MASSACRE INDISCRIMINÉ DES DIEUX EN COLÈRE, ERRA ET YHWH ET LE BESOIN DE GUETTEURS : IŠUM ET ÉZÉCHIEL COMME AGENTS DE LA GRÂCE

Une similarité frappante entre le livre d'Ezéchiel et l'Épopée d'Erra se remarque dans le motif du massacre indiscriminé qui accompagne la colère divine. Une sentinelle est présente, soit pour prévenir les victimes, soit pour calmer le dieu courroucé. Les dieux Erra et Yhwh ont besoin d'une sentinelle qui protège les humains de l'excès de la colère divine. Dans sa colère, le dieu Erra a dévasté Babylone et les autres villes mésopotamiennes. S'il n'y avait pas eu la présence de son conseiller, Išum, pour l'apaiser, toute vie aurait été annihilée. Išum, le lieutenant d'Erra, qui est en même temps l'intercesseur pour les humains, accuse le dieu Erra d'agir sans pitié. Dans sa fureur meurtrière, Erra avec sept armes hypostasiées et divinisées, les ᵈSebetti[35], a failli massacrer tout le monde sans distinction.

Erra IV, 104-111 :
104 *qu-ra-du ᵈèr-ra ki-nam-ma tuš-ta-mit*
Vaillant Erra, tu as fait mourir même le juste (*kīnam-ma*) ;
105 *la ki-nam-ma tuš-ta-mit*
Tu as fait mourir même l'injuste (*lā kīnam-ma*) ;
106 *šá iḫ-ṭu-ka-ma tuš-ta-mit*
Tu as fait mourir même celui qui avait péché (*iḫṭu*) contre toi ;
107 *šá la iḫ-ṭu-ka-ma tuš-ta-mit*
Tu as fait mourir même celui qui n'avait pas péché (*lā iḫṭu*) contre toi ;
108 *e-nu mu-šaḫ-miṭ tak-lim ilāni*ᵐᵉˢ *tuš-ta-mit*
Tu as fait mourir le prêtre zélé à présenter aux dieux les offrandes ;
109 *gerseqqâ*(gìr.sè.ga) *mu-kil re-eš šarri tuš-ta-mit*
Tu as fait mourir le *gerseqqû*, le serviteur du roi ;
110 *ši-i-bi ina dak-kan-ni tuš-ta-mit*
Tu as fait mourir le vieillard au seuil (de sa maison) ;
111 *ardāti*ᵐᵉˢ *ṣa-ḫar-a-ti ina ur-ši-ši-na tuš-ta-mit*

[34] DAICHES, *op. cit.* (n. 33), p. 441, « with the literature of the country in which he has spent the greater part of his life (…) it is in perfect agreement with the scholarly nature of Ezekiel to make use of poetry and myth without regard to their origin. »

[35] Dans l'Épopée d'Erra leur nom est écrit DINGIR.IMIN.BI, une fois DINGIR.IMINᵗⁱ, et [DINGIR] *se-be-et-t*[*i*], Erra V 57, cf. B. LANDSBERGER *apud* E. REINER, « Another Volume of Sultantepe Tablets », *JNES* 26, 1967, p. 177-211 (184).

Tu as fait mourir les jeunes femmes, encore-enfants, en leur chambre[36] !

La colère du dieu Erra au résultat dévastateur s'apparente à celle de Yhwh. En Ez 21,8-9, l'intention de Yhwh est de tuer le juste (*ṣaddîq*) et le méchant (*raša'*) sans distinction :

(8) Ainsi parle Yhwh : Je viens contre toi ; je tirerai mon épée du fourreau et je retrancherai de toi le juste et le méchant *ṣaddîq wᵉrāšʿā* (9) C'est parce que je vais retrancher de toi le juste et le méchant *ṣaddîq wᵉrāšʿā*, c'est pour cela que mon épée sortira du fourreau contre toute chair, du Néguev jusqu'au nord.

En effet, Ez 21,8-9 répète deux fois le message de la menace en disant que l'épée de Yhwh exterminera le juste et le méchant sans distinction : la colère de Yhwh est aveugle, sans discernement, menaçant tout le monde.

Cette affirmation contredit Ez 18 qui souligne la responsabilité individuelle[37] ainsi qu'Ez 9 qui parle du reste parmi les justes qui survivra à la catastrophe. Cette contradiction fut soulevée par les rabbins du Talmud Babylonien au VIᵉ s. de notre ère dans le traité *ʿAbodah Zarah* 4a. Selon eux les justes *ṣaddîqîm* en Ez 21,8 n'étaient pas complètement pieux. Pour W. Zimmerli l'expression « justes et méchants » représente une figure stylistique appelée « mérisme » et ne devrait pas être prise à la lettre. Mais aussi, en Ez 21, contrairement au ch. 18, le prophète ne s'adresse pas à ceux qui ont déjà été frappés par le châtiment mais à ceux qui pensent pouvoir échapper au jugement divin[38].

La spécificité du passage en Ez 21,1-12 est l'équation remarquable et unique dans le livre d'Ézéchiel de l'épée avec le feu, qui rappelle les deux aspects du dieu Erra. Le jugement divin par l'épée est décrit d'une façon réaliste comme un feu de forêt qui embrase et dévore tout (21,3).

Même la droiture d'une personne ne peut la sauver du courroux indiscriminé de Yhwh. Le thème de Yhwh qui perd son « sang froid » au point d'avoir besoin d'une sentinelle et d'une alliance qu'il s'impose lui-même afin de prévenir les conséquences catastrophiques pour l'humanité comme dans le cas du Déluge a déjà été abordé[39].

C'est le même motif qui apparaît dans l'Épopée de Gilgameš XI : Ea reproche à Enlil après le Déluge, d'avoir agi d'une façon irréfléchie, ayant perdu le sang-froid ou le « self-control ». De même, en Ez 9,8 le prophète Ézéchiel, voyant le massacre perpétré contre les habitants de la ville de Jérusalem par les sept divins bourreaux, les messagers de Yhwh, compa-

---

36 CAGNI, *op. cit.* (n. 23), p. 114-17.

37 Selon JOYCE, *op. cit.* (n. 29), p. 156, la vision du dieu Yhwh qui dresse l'épée pour tuer « le juste et le méchant » n'est pas vraiment une vue encourageante pour l'enseignement sur la « responsabilité individuelle. »

38 W. ZIMMERLI, *Ezekiel I*, Philadelphia 1979, p. 424.

39 J. HEMPEL, « Gottes Selbstbeherrschung als Problem des Monotheismus und der Eschatologie », *in* H. G. RAVENTLOW (éd.) *Gottes Wort und Gottes Land, Festschrift H.-W. Hertzberg*, Göttingen 1965, p. 56-66. L'auteur mentionne le reproche que le dieu Ea fait à Enlil en *Gilg.* XI 185-186.

rables aux Sebetti, les armes d'Erra, désespéré, s'exclame en interpelant Yhwh :

> Ah Seigneur Yhwh ! Vas-tu exterminer tout le reste d'Israël en déversant ta fureur (*ḥamâ*, "chaleur, colère, fureur") sur Jérusalem ?

La colère indiscriminée et le malheur annoncé en Ez 21,8-9, avec l'idéologie radicale que ces versets impliquent, ont été très bien soulignés par Michael Fishbane :

> La pointe de cette tirade étonnante est, bien sûr, que les mérites personnels ne valent rien : la justice personnelle ne peut sauver une autre personne, elle ne peut même pas sauver la personne elle-même. Si l'on pouvait résoudre les contradictions radicales entre Ez 14, 18 et 20 on aurait pu supposer qu'au moins l'inviolabilité de la personne juste était une donnée irréductible. Avec l'oracle en Ez 21,8, toutefois, ce point est également complètement démoli. Ézéchiel déclare, à présent, que devant l'épée terrible et rapide de la colère de Yhwh, la justice ne peut obtenir plus de mérite que le péché. C'est certainement un enseignement sombre et violent, suffisant pour agacer les pères et les fils[40].

Les commentateurs ont essayé d'expliquer ces contradictions de plusieurs manières. Une façon est d'attribuer ces versets à un rédacteur autre que le prophète Ezéchiel. Le prophète lui-même est censé être le défenseur de la repentance, de l'inviolabilité du juste et de la responsabilité individuelle. En effet, dans le reste du livre d'Ezéchiel le juste et le méchant sont différenciés. En Ez 9 les accusés sont spécifiés tandis qu'en Ez 18 la distinction entre les deux catégories d'humains est établie avec une précision casuistique caractéristique d'un prêtre[41].

Nous proposons une explication socio-historique de ces contradictions apparentes. Les versets Ez 21,8-9 décrivent un aspect important du courroux divin : celui-ci est ténébreux et d'une nature insondable. L'impossibilité de prévoir le massacre indiscriminé justifie la nécessaire

---

[40] M. FISHBANE, « Sin and Judgment in the Prophecies of Ezekiel », *Int* 38, 1984, p. 131-50 (145).

[41] Ez 18,5-9, « (5) Quiconque est juste, pratique le droit et la justice, (6) ne mange pas sur les montagnes et ne lève pas les yeux vers les ordures de la maison d'Israël, ne souille pas la femme de son prochain, ne s'approche pas d'une femme en son impureté, (7) n'opprime personne, rend le gage d'une dette, ne commet pas de rapines, donne son pain à qui a faim et couvre d'un vêtement celui qui est nu, (8) ne prête pas avec usure, ne prend pas d'intérêts, détourne sa main du mal, rend un jugement véridique entre les hommes,(9) se conduit selon mes lois et observe mes coutumes en agissant selon la vérité, un tel homme est juste, il vivra, oracle du Seigneur Yhwh. » Pour des listes semblables de transgressions cultuelles en Égypte, voir M. WEINFELD, « Instructions for Temple Visitors in the Bible and in Ancient Egypt », *Scripta Hierosolymitana* 28, Jerusalem 1982, p. 224-50. Certaines listes du livre d'Ézéchiel se réfèrent aux lois lévitiques, cf. Ez 22,10-11 et Lv 20,10-18. Selon M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985, p. 293, de tels recoupements démontrent que les prophètes avaient à leur disposition une forme intermédiaire de lois touchant la pureté cultuelle.

existence de la sentinelle (*ṣōpeh*, Ez 3,17 ; 33,7), thème faisant le lien entre l'Épopée d'Erra et le livre d'Ézéchiel. La colère des dieux Erra et Yhwh est imprévisible et menace tout le monde. Cette imprévisibilité de la colère divine pourrait provenir d'un phénomène récurrent lors des grandes catastrophes nationales. En effet, lors de la destruction, du pillage et du massacre indiscriminés de la population qui intervenait lors de la conquête des villes de Babylone ou de Jérusalem, la mort de victimes innocentes était inévitable. C'est un phénomène constant de toutes les guerres. Dans la description mythologico-religieuse d'événements historiques, les victimes innocentes peuvent être assimilées aux « justes », les *ṣaddiqîm*, en hébreu ou les *kīnū* « les fermes, les droits » en akkadien, qui périssent d'une façon indiscriminée lors de massacres généralisés.

5. LES AGENTS DE LA GRÂCE - LES SENTINELLES : IŠUM ET ÉZÉCHIEL

Dans l'Épopée d'Erra, le lieutenant du dieu Erra, Išum, joue le rôle de guetteur et de veilleur. En Erra I 21 il est présenté de la façon suivante :

> *Erra* I 21 ^{d}En-gi$_{6}$-du-du *bēlu muttallik mūši muttarrû rubê*
> Seigneur veilleur de nuit, seigneur qui fait sa ronde nocturne, qui guide les princes.

L'épithète sumérienne est tirée du nom du « veilleur de nuit » ^{lú}gi$_{6}$-du-du. C'est une épithète appliquée à plusieurs divinités parfois de second rang, Šulak, Nusku, Ninurta et même à Nergal[42].

C'est grâce à l'intervention d'Išum que le dieu Erra cesse son activité meurtrière et destructrice. Išum, le clément, parvient à calmer la colère du dieu Erra et de cette manière à sauver un reste. Il existe un recoupement entre le rôle d'Išum qui intercède pour les Babyloniens, qui tente d'apaiser la colère d'Erra, et celui du prophète Ézéchiel qui tente d'apaiser le courroux de Yhwh contre le peuple de Juda[43].

La nature ténébreuse et imprévisible de la colère divine est une des raisons pour lesquelles Ézéchiel a reçu sa vocation de sentinelle ou de guetteur : *ṣōpeh*. Sa tâche est clairement annoncée. Il est appelé à prévenir et avertir le peuple de Juda contre Yhwh lui-même. Ez 3,17 ; 33,7 :

> בן אדם צפה נתתיך לבית ישׂראל ושׁמעת מפי דבר והזהרת אותם ממני
> Mortel/humain, je t'établis guetteur pour la maison d'Israël, quand tu entendras une parole venant de ma bouche, tu les avertiras contre moi !

Pour la traduction de la fin du verset nous suivons M.Greenberg[44], qui souligne que le verbe *hizhartā* « avertir », accompagné de la préposition

42 CAGNI, *op. cit.* (n. 23), p. 148 n. 21.
43 Voir BODI, *op. cit.* (n. 32), p. 69-81, sur l'utilisation de l'expression hébraïque *šeʾaṭ* « mépriser » et l'akkadien *leqû šēṭūtu* « mépriser quelqu'un ». Le rôle d'Išum et d'Ézéchiel est d'apaiser l'*amour propre* des dieux Erra et Yhwh.
44 M. GREENBERG, *Ezekiel 1-20*, The Anchor Bible 22, New York 1983, p. 84.

mîn, se trouve uniquement dans ces deux passages de la vocation d'Ézéchiel à devenir guetteur :

> Le sens approprié de toutes ces occurrences est avertir du danger ou de mauvaises conséquences qui peuvent advenir face à quelqu'un ou à quelque chose – en d'autres mots : avertir contre quelqu'un.

La LXX a tenté d'éviter cette représentation offensante de Yhwh en traduisant Ez 3,17 par *dianeilēse autois par' emou* = « avertis les de ma part, » c'est-à-dire, en mon nom ; cette traduction est suivie par la plupart des versions[45]. Comme l'a souligné W. Eichrodt :

> L'ennemi contre lequel Ézéchiel doit avertir n'est pas un ennemi étranger – il n'y a pas de doute à cela – c'est Yhwh lui-même ! C'est de la part de Yhwh que le danger menace Israël ; c'est son action en tant que juge qui menace la nation et constitue le véritable et le plus menaçant des dangers[46].

Le Dieu d'Israël est devenu une source de danger, une présence opprimante dans la vie du croyant. C'est ce que les savants appellent, le « côté obscur de Dieu ».[47]

Ézéchiel a été nommé guetteur qui, lorsqu'il reçoit un message de Yhwh, a le devoir d'avertir le peuple concernant la colère de leur Dieu. La tâche d'Ézéchiel n'est pas seulement d'annoncer le jugement de mort au peuple comme l'avait suggéré R. Wilson[48]. Son rôle en tant que sentinelle est plus large. De plus, Ez 3,20 ajoute que si Yhwh pose une pierre d'achoppement (*mikšôl*) devant un juste, cette personne mourra si le guetteur — en l'occurrence Ézéchiel, ne l'a pas averti. L'expression « mettre une pierre qui fait obstacle » n'apparaît qu'une seule fois ailleurs dans la Bible hébraïque en Lv 19,14, où il est interdit à l'Israélite de placer devant un aveugle une pierre qui le ferait trébucher.[49] Le jugement divin est décrit comme un acte interdit aux humains. Yhwh suit des règles d'éthique différentes de celle qu'il exige des humains. Ézéchiel doit être sur un permanent qui-vive par rapport à Yhwh. Lors de sa vocation il a été désigné comme celui qui doit prévenir une telle ignominie. Selon W. Zimmerli :

---

45 (RSV) « you shall give them warning from me » ; (NJPS) « you must warn them for Me »; (TOB) « tu les avertiras de ma part ».

46 W. EICHRODT, *Ezekiel, A Commentary*, Philadelphia 1970, p. 443.

47 Th. RÖMER, *Dieu obscur. Le sexe, la cruauté et la violence dans l'Ancien Testament*, Essais bibliques 27, Genève 1998. Pour une analyse détaillée de ces textes troublants de la Bible hébraïque on peut consulter P. TRIBLE, *Texts of Terror, Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, OBT 13, Philadelphia 1984, et J. L. CRENSHAW, *A Whirlpool of Torment*, OBT 12, Philadelphia 1984.

48 Selon R. R. WILSON, « An Interpretation of Ezekiel's Dumbness », *VT* 22, 1972, p. 91-104, la tâche d'Ézéchiel consiste uniquement, « to deliver to the accused a legal decision which Yahweh has already given. Thus the image of the prophetic watchman who warns of imminent danger has been influenced by the image of the prophet who is the messenger of the Divine Judge. No other task is given to the prophet in iii 16b-21. » (p. 96).

49 GREENBERG, *op. cit.* (n. 44), p. 85.

> L'irrationalité complète de l'activité divine est évidente dans cette annonce. Yhwh, l'ennemi de son peuple, qui dégaine l'épée contre lui, pour le détruire à cause de sa désobéissance – Yhwh qui, toutefois, en même temps, établit un guetteur pour son peuple pour l'avertir de l'épée par laquelle il vient lui-même et ainsi tente de rendre l'épée inopérante (…) Ainsi est faite la logique divine[50] !

Toutefois, dans ce contexte, il me semble inapproprié de tirer des conclusions concernant l'irrationalité de l'activité divine ou de l'incohérence de la logique divine. L'irrationalité de Yhwh n'est pas un sujet du livre d'Ézéchiel. Plutôt, l'appel adressé à Ézéchiel pour agir en guetteur, souligne la sollicitude de Yhwh envers son peuple. La sentinelle avec son rôle spécifique de donner l'alarme rend possible au juste-*ṣaddîq* d'échapper, de sauver sa vie et en même temps offre une possibilité au méchant-*rāšʾā* de se repentir. Dans le livre d'Ézéchiel, la colère et la grâce ont leur source en Yhwh lui-même. Dans l'épopée d'Erra, par contre, la bonté envers les humains tient presque exclusivement au rôle d'Išum, le lieutenant d'Erra.

SUMMARY

The first part of this article deals with the four agents of divine wrath mentioned in connection with the Flood. They are enumerated in the Epic of Gilgamesh tablet XI:181-198, as lion, wolf, famine and the god Erra who personifies war, destruction and epidemic. They are suggested by Ea as a punitive option instead of the radical destruction that Enlil provoked by sending the Deluge. They are comparable to the four agents of divine wrath mentioned in Ezekiel 14:12-23: famine, evil beasts, sword, and pestilence. Ever since S. Daiches, scholars argued that Ezek. 14 reflects the influence of *Gilg.* XI. In the second part, the article analyses the phenomenon of indiscriminate slaughter of the just and the wicked (*ṣaddîq wᵉrāšʿā*) in Ezekiel, or the innocent and the culprits in the Poem of Erra by the wrathful divinity that necessitates the presence of a watchman as a means of grace, so that a remnant may escape the slaughter and destruction. In the Poem of Erra, the role of the watchman against the indiscriminate slaughter by the god of war and destruction is assumed by Išum, Erra's lieutenant. Similarly, the tenebrous nature of the Yhwh's wrath and its unpredictable consequences represent some of the reasons why Ezekiel was appointed as a watchman. His task is to warn the people of Judah against Yhwh (Ezek 3:17; 33:7, "Mortal, I have made you a watchman *ṣōpeh* for the house of Israel, when you hear a word from my mouth, you must warn them against me!"). A certain similarity exists between Išum the intercessor for the Babylonians who tries to placate Erra's wrath, and the prophet Ezekiel who attempts to appease Yhwh's anger against the people of Judah.

---

[50] W. ZIMMERLI, *Ezekiel*, vol. 2, Philadelphia 1983, p. 185.

EXCÈS ET DÉMESURE DE LA COLÈRE DIVINE DANS LA BIBLE HÉBRAÏQUE

Christophe Nihan, Université de Lausanne, UMR 7192

LIMINAIRE

Cette brève étude vise à revenir sur un aspect souvent mentionné dans les nombreuses études consacrées à la colère divine dans la Bible hébraïque et les traditions apparentées mais rarement traité pour lui-même[1], à savoir la représentation fréquente de cette colère comme une force aveugle, une puissance destructrice qui s'empare du dieu et qu'il ne parvient plus lui-même à contrôler. On discutera ici la manière dont cette conception de la colère divine s'inscrit dans un imaginaire proche-oriental plus large, ainsi que ses rapports à la fois avec les représentations de la possession du dieu et la démonologie sous-jacente à la Bible hébraïque[2]. On terminera en outre par quelques remarques sur la pertinence de la notion de « repentir » dans le cas des traditions bibliques mettant en scène la colère du dieu,

---

1 Voir par exemple les brèves remarques de K.-F. POHLMANN, « Beobachtungen und Erwägungen zur Rede vom "Zorn Jahwes" im Alten Testament », *in* M. WITTE (éd.), *Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag*, BZAW 345, Berlin/New York 2004, p. 1015-1035, ici p. 1019-1020. Une exception est l'étude récente de P. K. MCCARTER, « When the Gods Lose Their Temper. Divine Rage in Ugaritic Myth and the Hypostasis of Anger in Iron Age Religion », *in* R. G. KRATZ et H. SPIECKERMANN (éds.), *Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity*, FAT II/33, Tübingen 2008, p. 78-91. Voir ci-dessous.
Sur le sujet général de la colère divine dans la Bible hébraïque, la littérature existante est trop abondante pour pouvoir être mentionnée de manière exhaustive. Parmi diverses études récentes, voir notamment J. JEREMIAS, *Der Zorn Gottes im Alten Testament. Das biblische Israel zwischen Verwerfung und Erwählung*, BTS 104, Neukirchen-Vluyn 2011[2] ; ainsi que D. GRANT, *Divine Anger in Biblical Literature* (PhD dissertation, New York University), New York 2009. Pour les traditions prophétiques et poétiques (surtout Ps), voir également U. BERGES, « Der Zorn Gottes in der Prophetie und Poesie Israels auf dem Hintergrund altorientalischer Vorstellungen », *Biblica* 85, 2004, p. 305-330 ; et sur les Psaumes spécifiquement, S. H. WÄLCHLI, *Gottes Zorn in den Psalmen. Eine Studie zur Rede vom Zorn Gottes in den Psalmen im Kontext des Alten Testamentes und des Alten Orients*, OBO 244, Fribourg/Göttingen, 2012.

2 Cette petite étude s'inscrit dans le cadre du projet de recherche du Fonds National Suisse (FNS 100015_15350/1) que je mène actuellement avec Anna Angelini (Lausanne/Sienne) sur l'analyse comparée des démons et figures démoniaques dans la Bible hébraïque et sa traduction grecque (ou LXX). Je remercie la Dr. Angelini pour ses remarques sur une version antérieure de cet article.

puisque cette notion avait été proposée comme catégorie centrale à la réflexion commune des participants à ce colloque[3].

QUAND LES DIEUX SE METTENT EN COLÈRE

Le recueil des Lamentations, qui comprend une série de poèmes consacrés à la capture de Jérusalem par l'armée babylonienne en 587 a.n.è., se termine sur la plainte suivante adressée au dieu d'Israël, Yhwh :

kî 'im-mā'os mĕ'astānû
kāṣaptā 'ālênû 'ad-mĕ'od
À moins que tu ne nous aies complètement rejetés,
tu t'irrites contre nous de manière excessive !
(Lm 5,22)[4]

Un reproche similaire adressé au patron divin de Jérusalem se retrouve à la fin du psaume d'Es 63,7-64,11, dans un passage qui suit le rappel de la destruction de Jérusalem, de son sanctuaire, ainsi que des autres villes de Juda (Es 64,9-10) :

ha'al-ēlleh tit'appak Yhwh
teḥešeh ûtĕ'annēnû 'ad-mĕ'od
Est-ce que devant ces choses, tu vas te contenir, ô Yhwh ?
Tu restes silencieux et nous opprimes de manière excessive ![5]
(Es 64,11)

On serait tenté, à première vue, d'expliquer de tels reproches par la mémoire des exactions commises par l'armée babylonienne lors du sac de Jérusalem, et c'est effectivement la ligne d'interprétation souvent retenue par les commentateurs. Cette explication a probablement une part de vérité, mais elle est également trop courte. En réalité, cette caractérisation de la colère du dieu d'Israël n'est pas limitée à la mémoire de la capture de Jérusalem ; on la retrouve au contraire associée à toute une série d'épisodes relatés dans les traditions bibliques. Déjà la conclusion de l'alliance dans le Pentateuque s'accompagne régulièrement de l'exhortation à ne pas provoquer la colère du dieu, sous peine d'entraîner la destruction

---

3 Voir à ce sujet l'introduction de Lionel Marti et Thomas Römer à ce volume.

4 La traduction de l'expression *kî 'im* au début du verset suit la proposition avancée dans le commentaire récent de U. BERGES, *Klagelieder*, HThK.AT, Freiburg *et al.*, 2002, p. 272. Sauf indication contraire, toutes les traductions du texte biblique sont de moi. Dans les limites de cette étude, les différences entre le texte préservé par le TM et d'autres versions anciennes sont discutées lorsqu'elles ont directement une pertinence pour la problématique traitée ici.

5 Le second hémistiche est souvent rendu comme une interrogative, ce qui tend alors à atténuer le reproche adressé à la divinité. Bien que cette lecture soit possible au regard du parallèle avec le premier hémistiche, elle n'est nullement nécessaire, surtout en l'absence de particule interrogative.

de l'ensemble de la communauté ou du groupe, ainsi par exemple en Dt 6,15 et dans plusieurs autres passages[6] :

> Car Yhwh, ton Dieu, est un dieu jaloux (*'ēl qannāʾ*) au milieu de toi. La colère de Yhwh (*'ap-Yhwh*), ton dieu, s'enflammerait (*ḥrh*) contre toi et il t'exterminerait de la surface de la terre.

Le reproche exprimé en Lm 5 ou Es 64 – ainsi que dans d'autres passages encore, voir par exemple Ps 78,59-64 – nous renvoie ainsi à un imaginaire plus général de la colère divine dans la Bible hébraïque ; un imaginaire dans lequel la capture de Jérusalem manifeste en quelque sorte de manière éminente un trait récurrent dans la représentation de la colère de Yhwh, à savoir son caractère démesuré et excessif. Loin d'être propre au dieu biblique, cet imaginaire s'enracine au contraire profondément dans les traditions polythéistes du monde ouest-asiatique (ou proche-oriental).

L'interprétation des grandes catastrophes, désastres naturels ou défaites militaires, par la colère des dieux est un *topos* bien établi dans le Proche-Orient ancien. En particulier, l'idée selon laquelle la colère des dieux les conduit à abandonner la cité ou le territoire qu'ils sont habituellement chargés de protéger se retrouve dans de nombreuses traditions mésopotamiennes, telles que l'épopée de Tukulti-Ninurta à l'époque médio-assyrienne[7], ou les inscriptions d'Assarhaddon relatives à la reconstruction de Babylone à l'époque néo-assyrienne[8]. Dans le monde hittite, on peut notamment mentionner une série de mythes décrivant la disparition d'un dieu – habituellement un dieu de l'orage – et ses conséquences pour le

6 Dans le même sens, comparer Ex 22,23 ; 32,10 ; Dt 7,14 ; 11,17 ; 31,17 ou Jos 23,16.

7 L'épopée médio-assyrienne de Tukulti-Ninurta célébrant la victoire du roi éponyme (Tukulti-Ninurta I, 1244-1208) sur le roi kassite Kaštiliaš IV (1242-1235) relate la manière dont les dieux, pris de fureur à l'encontre du roi kassite qu'ils accusent de trahison (*ṣaliptu*) et de parjure à leur égard, abandonnent leurs villes respectives, prenant de fait le parti de l'envahisseur, Tukulti-Ninurta, à qui ils livrent le pays (I 32'-46') ; pour l'édition du texte, voir P. MACHINIST, *The Epic of Tikulti-Ninurta I. A Study in Middle Assyrian Literature*, PhD, Yale University 1978 (ici p. 62-65) ; pour la traduction, voir B. R. FOSTER, *Before the Muses : An Anthology of Akkadian Literature*, Bethesda 2005[3], p. 298-317 (ici p. 300).

8 Les inscriptions d'Assarhaddon relatives à la reconstruction de Babylone expliquent la chute de la ville – conquise par le prédécesseur d'Asarhaddon, Sennachérib, en 689 – comme résultant de la colère du dieu Marduk consécutive aux différents crimes et sacrilèges de ses habitants (voir notamment 5 A.34-35 ; 5 B.8 ; 5 E^1.11-14 ; 5 E^2.4-6). Pour l'édition et la traduction de ces inscriptions, voir R. BORGER, *Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien*, AfO.B 9, Graz 1956, p. 10-29 et E. LEICHTY, *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680-669 BC)*, RINAP 4, Winona Lake 2011, p. 96 (texte 104), p. 212 (texte 106) et p. 244 (texte 116) ; cf. également l'étude de J. A. BRINKMAN, « Through a Glass Darkly : Esarhaddon's Retrospects on the Downfall of Babylon », *JAOS* 103, 1983, p. 35-42. Comme dans le cas de l'épopée de Tukulti-Ninurta déjà, laquelle vise principalement à légitimer le règne de ce dernier, ces inscriptions ont une fonction éminemment politique puisqu'elles sont notamment destinées à légitimer les exactions commises par Sennachérib lors de la capture de la ville, impliquant notamment la démolition de l'Esagila et la déportation de la statue de Marduk.

pays, tel que le mythe de Telepinu[9]. Dans le Levant, la stèle du roi Mésha (vers 850 a.n.è.) explique la domination du roi israélite Omri sur Moab par la colère du dieu Kamoš contre son pays : *ky.y'np.kmš.b'rṣh*, « car Kamoš était irrité contre son pays/sa terre » (lignes 4-6)[10]. C'est également l'explication que l'on retrouve systématiquement dans les traditions bibliques relatant la capture de Jérusalem par l'armée babylonienne, notamment dans les livres des Rois ainsi que dans les recueils prophétiques, comme le résume par exemple la notice de 2 R 24,20 : « C'est à cause de la colère de Yhwh que ceci arriva à Jérusalem et à Juda, jusqu'à ce qu'il les ait rejetés loin de lui »[11].

Dans les traditions proche-orientales qui expliquent l'abandon d'une cité ou d'un territoire par la colère de leurs dieux tutélaires, la colère des dieux est fréquemment présentée comme un phénomène de dimension cosmique, qui menace et bouleverse l'équilibre même du monde. Dans le poème d'Erra (IX[e] ou début VIII[e] siècle a.n.è.), le départ de Marduk quittant son sanctuaire principal à Babylone, l'Esagila, est comparé à un nouveau déluge lors duquel l'ordre du monde est inversé (le jour devient la nuit, etc.) et la terre livrée aux démons-*gallû* (I 170-178, et comparer avec I 132-137)[12]. De manière similaire, les inscriptions royales d'Asarhaddon évoquent la manière dont le départ de Marduk ébranle la « symétrie » (Akk. *mit-ḫur-tim*) du cosmos, affecte la course des étoiles, et entraîne sur terre une série de catastrophes réduisant Babylone à un désert[13]. En lien avec cette représentation, il n'est pas rare de trouver le reproche selon lequel la colère des dieux s'est exercée de manière excessive et démesurée,

---

9 Pour le mythe de Telepinu, préservé de manière fragmentaire dans trois versions différentes, voir H. A. HOFFNER, *Hittite Myths*, WAW 2, Atlanta 1990, p. 14-20, ainsi que TUAT 3, 1994, p. 815-820, pour la première *version* du mythe (qui est aussi la plus complète). Pour l'édition des fragments, voir *Keilschrifturkunden aus Boghazköi*, i-xxxiv, Berlin, 1921-1944 (= KUB). Pour la transcription, voir E. LAROCHE, *Textes mythologiques hittites en transcription*, vol. 1, Paris, 1969, p. 29-50. Pour une étude d'ensemble, voir désormais A. N. ASAN, *Der Mythos vom erzürnten Gott. Ein philologischer Beitrag zum religiös-historischen Verständnis des Telipinu-Mythos und verwandter Texte*, Dresdner Beiträge zur Hethitologie 41, Wiesbaden 2014. Concernant les autres mythes similaires, voir HOFFNER, *op. cit.* (n. 9), p. 20-31.

10 Comme relevé par plusieurs commentateurs, cette représentation est proche de celle que l'on trouve exprimée dans certains passages du livre des Juges, tels que Jg 2,14 ; 3,8 ou 10,7-8 ; voir par exemple BERGES, *op. cit.* (n. 1), p. 314 n. 40.

11 Sur ce thème et son arrière-plan proche-oriental, voir D. I. BLOCK, « Divine Abandonment : Ezekiel's Adaptation of an Ancient Near Eastern Motif », *in* M. S. Odell et J. T. Strong (éds.), *The Book of Ezekiel. Theological and Anthropological Perspectives*, SBL.SyS 9, Atlanta 2000, p. 15-42.

12 Pour l'édition du texte, voir L. CAGNI, *Das Erra-Epos, Keilschrifttext* (Studia Pohl 5), Rome, 1970 ; pour la traduction, L. CAGNI, *The Poem of Erra* (Sources from the Ancient Near East I/3), Malibu, 1977 et FOSTER, *op. cit.* (n. 7), p. 880-911. On peut également comparer la traduction française de J. BOTTÉRO, « Le poème d'Erra : les infortunes de Babylone et sa résurrection expliquée », dans *Id.*, *Mythes et rites de Babylone*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, IV[e] section 328, Genève/Paris 1985, p. 221-278.

13 Voir notamment 6 B.11, et à ce sujet déjà les commentaires de BLOCK, *op. cit.* (n. 11), p. 28.

au point de menacer l'existence même du groupe ou de l'ensemble de l'humanité. En Mésopotamie, ce thème est notamment développé dans les différentes versions du mythe du déluge[14], mais on le retrouve également dans certaines traditions relatives à la destruction de grands centres urbains. Dans le poème d'Erra le dieu Išum reproche expressément – et de manière particulièrement détaillée – à Erra d'avoir exercé sa fureur de manière indiscriminée contre les populations de Babylone et des autres cités, telles Sippar ou Uruk (voir déjà III c 1'-10' ; et surtout l'accusation finale d'Išum en IV 86-127[15]), au point que les massacres d'Erra sont explicitement identifiés par Išum à une forme de rébellion contre l'ordre divin (III c 35'-37'). Pour mettre un terme à la colère qui s'est emparée du dieu, et éviter que ce dernier ne se laisse complètement emporter par sa fureur, il faudra alors soit l'intervention d'autres dieux – c'est le rôle notamment dévolu à Išum dans le poème d'Erra[16] –, soit le recours à des procédures rituelles chargées d'apaiser le dieu[17]. La crainte qu'inspire le dieu possédé par sa fureur – y compris à l'égard des autres dieux ! – fait d'ailleurs l'objet

14 Voir par exemple le passage de la tradition du déluge rapportée par l'épopée de Gilgamesh (dans la version babylonienne), où Ea reproche explicitement à Enlil d'avoir agi de manière déraisonnée en envoyant le déluge aux hommes dans sa colère – *la im-tal-ku-ma iš-ku-nu a-bu-bu*, littéralement « il (Enlil) n'a pas été avisé et a causé le déluge » (XI 170) –, alors qu'il aurait pu envoyer d'autres fléaux plus mesurés, dont Ea donne des exemples aux lignes 189-95 (les animaux sauvages, la famine ou la maladie). Pour l'édition et la traduction, voir A. R. GEORGE, *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts. Volume I*, Oxford *et al.* 2003.

15 La délimitation de ce passage pose problème, puisqu'il n'est pas clairement indiqué où se termine le discours d'Ištaran commencé en IV 65 et où débute celui d'Išum. Néanmoins, la réponse d'Erra en IV 128-129 ne laisse aucun doute sur le fait que la fin du discours précédent était placée dans la bouche d'Išum, et non d'Ištaran. La délimitation que j'adopte ici suit celle proposée par CAGNI , *op. cit.* (n. 12), p. 55 n. 137. Le discours d'Išum à Erra en III c est malheureusement très fragmentaire, même si la teneur générale se laisse reconstituer ; les reproches formulés en III c 1'-10' devaient se poursuivre, outre III c 35'-37', en III c 57'-72', mais ces lignes sont à peu près illisibles à l'exception de quelques mots.

16 Comme le marque explicitement la fin du poème, dans laquelle Išum reçoit d'ailleurs le titre de « conseiller » (*māliku*) du dieu Erra :
[40]*ša Erra īgugūma ana sapān mātāti u ḫuluq nišīšin iškunu pānīšu* [41]*Išum mālikšu unīḫušuma īzibu rīḫaniš*. – « [40]Alors qu'Erra s'était mis en fureur et s'apprêtait à écraser le pays et à en supprimer les populations, [41]Išum, son conseiller, l'apaisa (de sorte qu') il (Erra) laissa un reste » (V, 40-41).
Sur ce phénomène, voir également G. A. HERION, « Wrath of God (OT) », *ABD* 6, 1992, p. 989-996, ici p. 991, qui parle à ce sujet d'une scène-type récurrente dans la mythologie proche-orientale (« a recurrent ANE mythological type-scene »), que l'on retrouve par exemple dans l'épisode du récit du déluge préservé dans l'épopée de Gilgamesh, où Ea doit calmer la fureur d'Enlil après que ce dernier ait découvert l'existence d'un survivant au déluge, Utnapištim.

17 De manière très significative, les trois versions du mythe de Telipinu se terminent ainsi par un rituel destiné à apaiser la colère du dieu, cette dernière étant explicitement comparée à un mal ou une maladie qui s'est emparée du corps du dieu et qui doit être retirée de ce dernier, voir par exemple C 9-12 (HOFFNER, *op. cit.* (n. 9), p. 17).

d'un développement dans certaines traditions littéraires du Proche-Orient ancien, sur lesquelles on reviendra plus bas.

Les traditions bibliques qui mettent en scène la colère du dieu s'inscrivent encore très largement dans cet imaginaire proche-oriental. La colère du dieu y est également représentée comme un phénomène de dimension cosmique, affectant aussi bien le ciel que la terre et mettant en jeu l'équilibre général du monde, ainsi par exemple en Es 5,25a :

> C'est pourquoi la colère de Yhwh s'est enflammée contre son peuple,
> il étend sa main vers ce dernier pour le frapper :
> les montagnes tremblent et leurs cadavres[18]
> sont comme des ordures au milieu des rues !

La caractérisation de la colère divine comme une colère aveugle, qui s'exerce sans discrimination contre le groupe dont Yhwh est le dieu tutélaire, est décrite de manière plus ou moins détaillée dans de nombreux passages ; elle forme un véritable *topos* littéraire dans certaines traditions, notamment celles relatives au séjour d'Israël au désert dans le livre des Nombres[19], ainsi que les traditions prophétiques relatives à la capture de Jérusalem. En Jr 6,11, par exemple, une voix – qui peut être celle du prophète ou d'un membre de la cour céleste – affirme qu'elle est « remplie » de la colère du dieu, et reçoit ensuite l'ordre de déverser cette colère sans distinction sur les enfants, les jeunes gens, les hommes, les femmes et les vieillards qui peuplent la ville. Dans un passage du recueil d'Ézéchiel, Yhwh annonce de manière similaire au prophète qu'il a « sorti son épée du fourreau où elle ne retournera plus », et que l'épée va s'abattre sans distinction contre la communauté, retranchant aussi bien le « juste » que le « méchant », si bien que « toute chair » (*kol-bāśār*) reconnaîtra que c'est Yhwh qui est responsable du massacre (Ez 21,8-10)[20]. De telles affirmations, dont on pourrait multiplier les exemples, sont encore renforcées par

---

18 Bien que le terme hébreu *nibĕlātām* fasse vraisemblablement référence ici aux cadavres du peuple mentionné à la ligne précédente, la construction syntaxique est ambiguë – peut-être délibérément – et peut également se rapporter aux cadavres des montagnes mentionnées immédiatement avant, renforçant ainsi l'homologie déjà suggérée dans ce passage entre humains et éléments du monde. 1QIsa[a] et LXX préservent ici la même ambiguïté que le TM. Une telle ambiguïté n'est pas unique dans les textes prophétiques, comparer notamment l'oracle adressé aux montagnes d'Israël dans la version brève (et vraisemblablement plus ancienne) d'Ez 6,3-7 LXX ; le TM préserve une leçon plus longue, qui supprime l'ambiguïté.

19 Sur cet aspect de la colère divine dans le livre des Nombres, voir aussi récemment J.-P. ALBERT et C. BONNET, « La colère de Yahvé contre son peuple. Châtiment, dette et ordre cosmique », *in Mythos* 4, 2010, p. 129-138.

20 Ce passage, ainsi que d'autres textes du recueil d'Ézéchiel faisant référence au déversement de la colère divine sur Jérusalem, présentent des similitudes remarquables avec le poème d'Erra, au point que l'on peut envisager l'hypothèse d'une forme de dépendance littéraire. Voir à ce sujet D. BODI, *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra*, OBO 104, Fribourg/Göttingen 1991, bien qu'il aille trop loin à mon sens dans sa lecture du recueil d'Ezéchiel comme un « calque » du poème d'Erra. Sur les rapports entre l'oracle d'Ez 21 et le poème d'Erra spécifiquement, voir notamment BODI, *op. cit.* (n. 20), p. 231-257.

toute une série d'images récurrentes, comme celle comparant la colère divine à un feu qui, une fois qu'il s'est embrasé, ne peut plus être éteint et dévore tout sur son passage[21]. Enfin, comme dans les traditions proche-orientales, pour pouvoir être arrêtée la colère du dieu demande soit le recours à des rituels, soit l'intervention de figures éminentes admises dans l'intimité du dieu. Certains passages font ainsi référence à des cérémonies de jeûne collectif, vraisemblablement destinées à implorer le pardon de la divinité (Za 7,1-3.5-6 ; Lm 2,18 ; Ps 137,1 ; cf. également Jl 2,12), bien que d'autres rituels de détournement de la colère divine aient également dû exister[22]. En outre, si la Bible hébraïque ne fait pas explicitement référence à des conseillers divins chargés d'apaiser la colère du dieu principal, ce rôle est clairement reporté sur certaines figures de prophètes-intercesseurs tels Ézéchiel (voir par exemple Ez 11,13[23]) et, surtout, Moïse, ce dernier étant manifestement construit dans certains passages (généralement tardifs) du Pentateuque comme le modèle des intercesseurs d'Israël, celui qui parvient à apaiser la colère divine et éviter l'exter-mination complète d'Israël au désert[24].

> Pourquoi les Égyptiens diraient-ils : « C'est par méchanceté qu'il les a fait sortir pour les tuer dans les montagnes ; pour les supprimer de la face de la terre ! » Reviens de ton ardente colère, et renonce au mal pour ton peuple ! (Ex 32,12).

COLÈRE DIVINE ET POSSESSION

Si l'on s'est intéressé jusqu'ici à l'imaginaire général dans lequel s'inscrit le motif de la colère divine comme colère aveugle et excessive, une analyse plus poussée de ce motif indique que cette colère prend des formes diverses dans les traditions de la Bible hébraïque. Dans les limites de cette brève étude, et à titre provisoire, je proposerai de distinguer deux principaux types de représentations de la colère divine, à la fois distincts – voire en un sens opposés – mais néanmoins complémentaires : l'un, que l'on pourrait appeler celui du « dieu furieux », dans lequel le dieu est totalement habité par sa colère au point de ne plus faire qu'un avec elle ; l'autre,

---

21 Voir notamment Jr 4,4 // 21,12 ; Ez 22,20 ; 23,25 ; Ps 89,47 ; Lm 4,11. Sur ce motif, voir désormais l'analyse de GRANT, *op. cit.* (n. 1), p. 673-692.

22 Voir notamment le rite d'encens relaté en Nb 17,6-15 ainsi qu'en Éz 8,7-13 (v. 11), et les remarques à ce sujet ci-dessous.

23 Sur le rapprochement entre le rôle du prophète Ézéchiel dans le recueil éponyme et la figure d'Išum dans le poème d'Erra, voir notamment BODI, *op. cit.* (n. 20), p. 258-277.

24 Le motif de l'intercession de Moïse représente selon toute vraisemblance un développement tardif au sein des traditions du Pentateuque, que l'on retrouve principalement dans les traditions post-deutéronomistes (et, pour une part, post-sacerdotales) : Ex 32,7-14 ; Nb 14,11-19, ainsi que Dt 9,26-29. Sur ce motif et son développement, voir l'étude classique de E. AURELIUS, *Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament*, CB.OT 27, Stockholm 1988.

qui consiste à l'inverse dans la représentation de la colère divine comme une puissance destructrice distincte, ou en tout cas partiellement distincte, de la divinité. Ces deux types ont déjà été étudiés pour eux-mêmes, mais on ne les a guère analysés dans une réflexion d'ensemble sur la colère du dieu dans la Bible hébraïque[25].

Le premier type, celui du dieu furieux, est particulièrement évident dans les traditions dites du « guerrier divin » (*divine warrior*), bien mises en évidence par différents chercheurs[26]. Ces traditions se caractérisent par la présence d'un certain nombre de motifs communs, habituellement arrangés selon les lignes d'un scénario plus ou moins cohérent, et qui comprennent notamment une bataille de dimension cosmique, la victoire du dieu sur ses ennemis suivie par une procession du dieu victorieux vers son sanctuaire à Jérusalem et, finalement, l'établissement d'un nouvel ordre mondial caractérisé par la paix et la prospérité (voir, par exemple, Za 9-14 ; Ps 48 ; 74). Yhwh y est en outre régulièrement représenté comme un combattant possédé par une colère meurtrière, ivre de la rage du combat, et qui frappe sans distinction les ennemis d'Israël. On trouve un exemple caractéristique de ce type littéraire et iconographique dans un poème du recueil d'Ésaïe (Es 63,1-6), où le dieu est décrit comme un fouleur au pressoir dont les

---

[25] L'étude récente de McCARTER, *op. cit.* (n. 1), p. 86-91, discute le second type – celui dans lequel la colère du dieu tend à être représentée comme une puissance distincte, ou partiellement distincte, de ce dernier –, mais non le premier. En outre, son étude – si je la comprends bien – avance l'idée d'une évolution dans les conceptions religieuses entre le Bronze tardif et le Fer qui irait dans le sens d'une hypostase (pour reprendre le concept qu'il utilise) croissante de la colère divine, évolution dont la Bible hébraïque serait le témoin privilégié. Sans nier complètement la possibilité d'un tel développement sur le plan de l'histoire des religions levantines, cette hypothèse soulève à mon sens un certain nombre de difficultés. Comme on le verra, le type du dieu possédé par la colère ne disparaît pas simplement au profit du second type ; au contraire, les deux types continuent de coexister au sein de la Bible hébraïque, et le motif du dieu furieux se retrouve également dans des textes très tardifs, de l'époque hellénistique (Za 9-14, en particulier). En outre, si l'on peut admettre que le second type est nettement plus privilégié dans la Bible hébraïque que dans les textes mythologiques d'Ougarit discutés par McCarter, il convient de se demander dans quelle mesure cette différence ne tient pas également au genre littéraire des documents concernés, plutôt qu'elle ne reflète nécessairement une évolution historique. Là où une trajectoire se laisse effectivement identifier, c'est dans l'identification graduelle de la colère divine, comme entité distincte (ou partiellement distincte) de la divinité, à des puissances démoniaques ; voir les remarques ci-dessous.

[26] Voir notamment les travaux de l'école de Frank Moore Cross : F. M. CROSS, « The Divine Warrior », *in Id., Canaanite Myth and Hebrew Epic : Essays in the History of Religion of Israel,* Cambridge, Ma 1973, p. 91-111 ; P. D. MILLER, *The Divine Warrior in Ancient Israel*, Atlanta, 2006 [1973] ; P. D. HANSON, *The Dawn of* Apocalyptic : *The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, Philadelphia 1983² ; et plus récemment par exemple M. KLINGBEIL, *Yahweh Fighting from Heaven. God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography*, OBO 169, Freiburg/Göttingen 1999 ; ainsi que C. CARVALHO, « The Beauty of the Bloody God: The Divine Warrior in Prophetic Literature », *in* J. O'BRIEN et C. FRANKE (éds.), *The Aesthetics of Violence in the Prophets*, LHB.OTS 517, New York/London 2010, p. 131-152.

habits sont rouges du sang des peuples qu'il a massacrés dans sa rage guerrière :

Je les ai piétinés dans ma colère,
je les ai écrasés dans ma fureur ;
leur sang a jailli sur mes vêtements
et j'ai sali tous mes habits,
car c'était un jour de vengeance dans mon cœur (Es 63,3b-4a)[27].

Cette notion se retrouve dans plusieurs autres passages, tels Hab 3,12 :

bĕza'am tiṣĕ'ad-'āreṣ
bĕ'ap tādûš gôyim
Dans ta fureur tu ébranles[28] la terre,
dans ta colère tu écrases les peuples !

Ou encore par exemple Ps 110,5-6 :

Le Seigneur est à ta droite,
il écrase des rois le jour de sa colère
il juge parmi les nations et empile les cadavres,
il écrase les chefs (des peuples) sur la vaste terre[29].

On pourrait dire que le dieu est ici en quelque sorte totalement possédé par la colère qui s'est emparée de lui, au point de n'être plus qu'une puissance de destruction aveugle. Cette représentation du dieu saisi par une folie meurtrière a, là encore, plusieurs parallèles significatifs dans les traditions proche-orientales ; dans le contexte ouest-sémitique, on peut la rapprocher de la fureur guerrière qui s'empare de la déesse 'Anat au moment d'affronter une armée – représentant peut-être une coalition de peuples étrangers (KTU 1.3 II 3-16) –, bataille au cours de laquelle elle finit littéralement couverte du sang de ses adversaires dont elle doit se laver (1.3 II

27 Sur la représentation de Yhwh comme guerrier divin dans ce poème, voir par exemple HANSON, *op. cit.* (n. 26), p. 203-208 ; ainsi que M. J. LYNCH, « Zion's Warrior and the Nations: Isaiah 59:15b-63:6 in Isaiah's Zion Traditions », *CBQ* 70, 2008, p. 244-263. De manière très significative, le poème d'Es 63,1-6 forme un cadre autour des ch. 60-62 avec un autre poème, 59,15-20, qui développe également le motif du guerrier divin. Sur cet aspect de la composition d'Es 56-66 (ou « Trito-Ésaïe »), voir O. H. STECK, « Zu jüngsten Untersuchungen von Jes 56,9-59,21 ; 63,1-6 », *in Id.*, *Studien zu Tritojesaja*, BZAW 203, Berlin 1991, p. 192-213.

28 Le verbe hébreu employé ici, *ṣ'd*, est utilisé dans d'autres passages faisant référence au motif du guerrier divin, voir Jg 5,4 et Ps 68,8 (peut-être également Es 63,1, si l'on accepte la correction de *ṣ'h* en *ṣ'd*, cf. BHS). Le terme fait vraisemblablement référence à la manière dont une armée en marche – ici, l'armée céleste – ébranle le sol lors d'une campagne militaire, d'où la traduction adoptée ici. F. I. ANDERSON, *Habakkuk : A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 25, New York *et al.* 2001, p. 334, pense plus spécifiquement au piétinement des ennemis vaincus, ce qui fait effectivement sens au regard du parallèle avec le verbe *dwš* dans le second hémistiche.

29 Pour la traduction et l'interprétation de ce passage, voir F. L. HOSSFELD et E. ZENGER, *Psalmen 101-150*, HThK.AT, Freiburg i.B. 2008, p. 201.

30-41)[30]. L'effroi causé par le dieu – ou, dans ce cas, la déesse – possédé(e) par cette fureur sanguinaire est souligné, en particulier, dans un passage du même mythe où la déesse menace physiquement – et dans un langage particulièrement violent – son géniteur divin, 'Ilu, au cas où ce dernier se refuserait à accorder à Ba'al le droit de se construire un palais (*'am*[*ḫuṣu*] *qadqada-ka 'ašahaliku šêbata-ka* [*dama-ma*] : « je frapperai ton crâne et je rendrai ta barbe couverte de sang », KTU 1.3 V 23-24), alors que ce dernier, enfermé au cœur de son palais et protégé de sa fille par « sept chambres et huit portes » (1.3 V 25), lui répond en ces termes :

yada'[*tu-ki*] *bitti kī-'ana*[*šti*]
kī-'ênu bi-'ilahāti qala[*ṣi*]*-ki*
Je sais, ma fille, que tu es malade (de colère),
car il n'y pas chez les (autres) déesses un mépris comme le tien
(KTU 1.3 V 27-28)[31].

Comme l'ont souligné certains auteurs, le terme employé ici pour décrire la fureur de la déesse, *'anšt*, apparaît également dans l'épisode du mythe de Ba'al et la Mer, où Ba'al, rendu furieux par l'annonce des messagers de Yam, s'en prend physiquement à ces derniers et doit être retenu par les déesses 'Anat et 'Athart (KTU 1.2 I 38ss.). Il semble désigner dans les deux passages une forme de maladie, une frénésie pathologique qui s'empare de ces dieux et leur fait perdre le contrôle d'eux-mêmes[32]. Les traditions bibliques mettant en scène Yhwh dans le rôle du guerrier divin s'inscrivent encore très largement dans le prolongement de cet imaginaire, même si elles évitent, en général, d'évoquer de manière aussi précise les

---

30 Pour l'édition et la traduction de ce texte, voir désormais M. S. SMITH et W. T. PITARD, *The Ugaritic Baal-Cycle. Volume II : Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.3-1.4*, VTSup 114, Leiden/Boston 2009, p. 127-194. Sur la possibilité d'une allusion au *Völkerkampf* dans ce passage, voir p. 150-151. Sur la représentation de la déesse 'Anat comme guerrière possédée par sa fureur, voir notamment J. GRAY, « The Bloodbath of the Goddess Anat », *UF* 11, 1979, p. 315-324, ainsi que N. H. WALLS, *The Goddess Anat in Ugaritic Myth*, SBL.DS 135, Atlanta, Ga 1992, p. 163-166.

31 Pour le texte, voir SMITH et PITARD, *op. cit.* (n. 30), p. 326. Ma traduction du terme *qlṣ* par « mépris » (A. CAQUOT et M. SNYCZER, *Textes ougaritiques. Tome I : Mythes et légendes. Introduction, traduction, commentaire*, Paris 1974, p. 176 et note s, traduisent pour leur part par « émotivité ») suit la proposition de Smith et Pitard dans leur commentaire (p. 352). Sur la traduction du terme *'anšt*, voir la note suivante.

32 Sur le plan étymologique, l'explication la plus vraisemblable revient à dériver le terme *'anšt* d'une racine signifiant la maladie ou la faiblesse, comparer l'hébreu *'nš* et là-dessus M. S. SMITH, *The Ugaritic Baal-Cycle. Volume I : Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1.1-1.2*, Leiden *et al.* 1994, p. 310 et n. 166 ; ainsi que G. del OLMO LETE et J. SANMARTÍN, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, 2 vols., HdO 67, Leiden/Boston 2003, p. 83. Ces derniers auteurs considèrent que dans certains contextes le sens de base de *'anšt* est étendu pour désigner une forme de colère maladive, ce qui convient effectivement bien aux deux passages en question ; comparer encore, dans le même sens, les remarques complémentaires de SMITH et PITARD, *op. cit.* (n. 30), p. 352. MCCARTER, *op. cit.* (n. 1), p. 81, adopte également une interprétation similaire dans sa discussion de ces passages.

effets sur le dieu de la fureur destructrice qui s'empare de ce dernier. Néanmoins, l'idée selon laquelle la colère possède en quelque sorte la divinité au point de conduire cette dernière à massacrer sans distinction est encore bien présente dans des descriptions telle que celle, citée plus haut, d'Es 63,3-4.

Dans le second type, la colère du dieu est représentée à l'inverse comme une puissance destructrice distincte de Yhwh. Dans un passage du Ps 78, les différentes formes de la colère divine sont ainsi explicitement identifiées à une « bande », ou une « troupe », d'anges maléfiques :

> *yĕšallaḥ-bām ḥărôn 'appô 'ebrāh wāza'am wĕṣārāh*
> *mišĕlaḥat mal'ăkê rā'îm*
> Il (Yhwh) leur envoie son ardente colère: la fureur, la rage et la détresse[33],
> une bande d'anges de malheur
> (Ps 78,49)[34].

Dans le même sens, d'autres passages de la Bible hébraïque associent étroitement, voire parfois identifient, la colère divine avec différents agents ou puissances chargés d'exécuter la vengeance du dieu. Dans le Cantique de Moïse (Dt 32), l'annonce de la colère divine, présentée là encore comme un feu dévorant qui brûle jusqu'au Shé'ol (le séjour souterrain des morts, voir Dt 32,22), est immédiatement suivie par l'évocation d'une série d'agents exterminateurs tels que la famine et les bêtes sauvages, mais aussi *Rešep* et *Qeteb* (32,24), termes que l'on traduit fréquemment par « peste » et « destruction » mais qui désignent plus vraisemblablement des agents personnifiés de la colère divine[35]. De manière similaire, en Éz

---

[33] Comme le relèvent plusieurs commentateurs, l'absence de conjonction après l'expression *ḥărôn 'appô* peut indiquer que les termes qui suivent sont à lire en apposition, et servent à préciser la mention de *ḥărôn 'appô*, d'où la traduction adoptée ici ; voir p. ex. F. L. HOSSFELD et E. ZENGER, *Psalmen 51-100*, HThK.AT, Freiburg i.B. 2000, p. 423. Selon eux, il pourrait s'agir d'une glose ; cette interprétation est possible, mais non nécessaire à mon sens. Le terme hébreu *mišĕlaḥat* est un substantif formé à partir de la racine *šlḥ* « envoyer ». La LXX le comprend au sens de « message » (ἀποστολή), mais il s'agit plus vraisemblablement d'une compagnie formée par les émissaires divins, d'où la traduction par « troupe » ou « bande » ; cf. HALOT, vol. 1, p. 648.

[34] Certaines versions, ainsi qu'un manuscrit massorétique (cf. BHS), préservent la leçon *mal'ākîm rā'îm*, « anges mauvais ». La leçon préservée par le TM pourrait effectivement s'expliquer par la chute du *mem* final, comme le soutiennent plusieurs commentateurs. Toutefois, on peut également considérer que la leçon du TM fait sens si l'on comprend l'expression *mal'akê rā'îm* comme une construction génitivale dans laquelle l'hébreu *rā'îm* représente un pluriel abstrait : littéralement, « des anges/messagers des choses mauvaises ». Pour cette interprétation, qui est celle adoptée ici, voir également J. M. BLAIR, *De-Demonising the Old Testament. An Investigation of Azazel, Lilith, Deber, Qeteb and Reshef in the Hebrew Bible*, FAT.2 37, Tübingen 2009, p. 171. Une autre solution encore serait de considérer que *rā'îm* est bien un adjectif, et que l'état construit préservé par le TM correspond en réalité à la présence du pronom suffixe 3msg., ainsi M. DAHOOD, *Psalms 2, 51-100*, AB 17, New York 1986^{3}, p. 244 : « his pestiferous angels » (également cité par BLAIR, *op.cit.* [n. 34], p. 171 n. 377).

[35] Comme l'a récemment soutenu, par exemple, BLAIR, *op.cit.* (n. 34), p. 178-184. Elle conclut notamment que Rešep et Qeteb sont identiques aux « messagers de malheur »

14,12-20 le déversement de la colère divine est mis en parallèle, et probablement identifié, avec l'envoi de *Deber* (14,19.21), terme souvent traduit par « maladie » ou « pestilence » mais qui à la lumière d'autres passages de la Bible hébraïque semble clairement désigner une force destructrice personnifiée envoyée par Yhwh aux humains. À cet égard, on peut encore comparer Ps 91,6 : « De *Deber* qui marche dans l'obscurité, et de *Qeteb* qui frappe à midi », ainsi que le TM de Hab 3,5, où *Deber* est mentionné en compagnie de Rešep, les deux divinités formant respectivement l'avant-garde et l'arrière-garde de Yhwh durant sa procession solennelle vers le temple Jérusalem :

lĕpānāyw yēlek dāber
wĕyēṣē' rešep lĕraglāyw
Deber marche devant lui (Yhwh),
et Rešep sort sur ses pas[36].

Ces différents exemples, auxquels on pourrait aisément ajouter d'autres, inscrivent l'imaginaire de la colère divine dans les textes de la Bible hébraïque sur l'arrière-plan d'une conception on ne peut plus traditionnelle de la cour céleste dans laquelle la divinité principale (Yhwh) est typiquement entourée d'une série de puissances qui lui sont subordonnées, conception qui est elle-même à mettre en rapport avec les panthéons levantins de l'époque du Fer.

Dans un contexte ouest-sémitique, il serait erroné d'interpréter les différents passages présentant la colère du dieu comme un agent de la vengeance divine, voire un messager maléfique (*mal'āk ra'*), comme impliquant une distinction forte entre le dieu et sa colère ; la colère apparaît bien plus comme un prolongement ou une extension du dieu lui-même, on pourrait même dire : le « bras armé » en quelque sorte du dieu, la forme spécifique de sa manifestation parmi les hommes *en tant qu'il est en colère*[37].

---

mentionnés en Ps 78 : « Yahweh's Angels of Evil as in Ps 78:49-50 » (p. 183). Rešep/Rašpu est bien attesté dans le monde ouest-sémitique comme divinité distincte, à la fois sur le plan des textes mythologiques, des textes rituels et de l'iconographie. Pour une synthèse récente, voir E. LIPIŃSKI, *Resheph. A Syro-Canaanite Deity*, OLA 181 StPh 19, Leuven *et al.* 2009.

36 Pour l'interprétation de ce passage, voir par exemple ANDERSON, *op. cit.* (n. 28), p. 300-307, qui mentionne notamment le parallèle avec une inscription d'Aššurbanipal célébrant sa conquête sur l'Élam et décrivant le dieu Nergal – comparable, à bien des égards, à *Deber* dans le monde ouest-sémitique – marchant en tête de son armée (p. 303).
La traduction grecque d'Hab 3,5 soulève des problèmes intéressants, notamment du fait de la variante attestée dans le codex Barberini à cet endroit ; néanmoins, cette question peut être laissée de côté ici.

37 On touche de fait à la question, passionnante mais assez complexe, de la représentation des dieux dans les panthéons levantins à l'époque du Fer. Il suffit de rappeler ici que dans plusieurs inscriptions phéniciennes du 1er millénaire av. n. è., la déesse Tanit est désignée comme la « face » de Ba'al, *pn b'l*, c'est-à-dire une manifestation particulière du dieu Ba'al, bien qu'elle soit également vénérée comme une divinité distincte. Voir par exemple KAI 79.1-2 : *lrbt ltnt pn b'l wl'dn lb'l ḥmn*, « À la Dame, à Tanit, la Face de Ba'al, et au Seigneur, à Ba'al Hamon » ; aux lignes 10-11 de cette

Dans le Ps 78, cette proximité entre le dieu et l'agent de sa colère est déjà exprimée par l'emploi du terme *mal'āk*, lequel désigne dans la Bible hébraïque non pas une catégorie spécifiques d'êtres célestes mais, plutôt, une fonction assignée à un ou plusieurs membres de la cour divine[38]. Cela étant dit, il faut vraisemblablement aussi compter avec une certaine fluidité au sein des différents scénarios de la colère divine préservés par les traditions bibliques ; dans quelques passages, la distinction entre le dieu et sa colère est particulièrement soulignée, au point que la colère paraît parfois à la limite de devenir indépendante du dieu. C'est le cas par exemple dans le récit de Nb 17,6-15 lorsque Yhwh, excédé par les plaintes du peuple, décide de donner – littéralement – libre cours à sa colère. Comme le récit l'indique, la divinité elle-même se tient au-dessus du sanctuaire sous la forme du *kābôd* (Nb 17,7), terme que l'on traduit généralement par « gloire » mais qui désigne apparemment une sorte de luminescence surnaturelle entourée d'un halo[39], pendant que sa colère (*qeṣep*) parcourt librement le camp, massacrant les Israélites (17,11-13). Cette colère est explicitement comparée à un « fléau » (*negep*) qui, une fois qu'il a commencé, menace de détruire de manière indistincte l'ensemble de la communauté comme le souligne encore la plainte exprimée par le peuple à la fin du chapitre : *kullanû 'abadenû*, « nous périssons tous ! » (17,27-28), sans qu'il ne soit clair dans quelle mesure le dieu possède encore le contrôle de sa colère ; seule l'intervention du grand prêtre Aaron, qui se tient « entre les vivants et les morts » avec à la main une cassolette remplie d'encens (v. 12-13), permet apparemment d'éviter la destruction totale de la communauté. Le rite pratiqué par Aaron dans ce récit est particulièrement intéressant pour notre propos, puisqu'il semble correspondre à une forme de rite apotropaïque, l'encens pouvant être employé dans l'Antiquité non seulement à des fins de purification, mais également pour chasser les démons[40].

---

même inscription, Tanit est encore désignée par la même expression, mais cette fois sans mention de Ba'al. Pour le texte de l'inscription, cf. H. DONNER et W. RÖLLIG, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, vol. 1, 2e édition revue et augmentée, Wiesbaden 1966, p. 17.

38 Voir là-dessus par exemple S. A. MEIER, art. « Angel I מלאך », *in* K. VAN DER TOORN, B. BECKING et P. W. VAN DER HORST (éds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden/New York 1999[2], p. 45-50, ici p. 47-48.

39 Voir notamment Ex 24,17, et là-dessus C. NIHAN, « Du premier et du second temple. Rôles et fonction du sanctuaire d'Israël selon l'écrit sacerdotal », *in* C. LICHTERT et D. NOCQUET (éds.), *Le Roi Salomon, un héritage en question. Hommage à Jacques Vermeylen*, LivRoul 33, Bruxelles 2008, p. 165-203, ici p. 177-179. Il est tentant de rapprocher cette conception de la notion de *melammu* dans le monde mésopotamien, comme cela a déjà été parfois suggéré.

40 Voir là-dessus K. NIELSEN, *Incense in Ancient Israel*, VTSup 38, Leiden 1986, p. 73 et *passim*. Un écho de cette conception se trouve encore vraisemblablement dans le récit d'Ez 8,7-13 mettant en scène 70 anciens agitant un encensoir à l'intérieur d'une chambre obscure remplie d'images ; voir là-dessus l'interprétation originale, et à mon sens convaincante, de R. ACHENBACH, *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch*, BZAR 3, Wiesbaden 2003, p. 82-89. On trouve également un écho plus lointain de cette conception dans le grand rituel de Lv 16, où Aaron doit tenir à la main un encensoir au

On aurait alors ici l'une des rares allusions à l'existence de rituels destinés à exorciser la colère du dieu dans la Bible hébraïque.

Toutefois, l'exemple le plus manifeste de la colère divine comme puissance destructrice distincte de la divinité se trouve probablement dans le récit de 2 S 24, récit sur lequel McCarter a récemment attiré l'attention et qui doit également être comparé avec sa réécriture dans le premier livre des Chroniques (ch. 21)[41]. Selon 2 S 24, la colère de Yhwh conduit David à procéder au recensement d'Israël ; cette décision royale est présentée dans la suite du récit comme une faute majeure du roi (cf. 24,10 : *ḥāṭā'tî mĕ'od*, « j'ai commis un grand péché »), pour lequel Yhwh punit David en envoyant une pestilence (*deber*) qui ravage le pays (v. 15). Le lien établi ici entre recensement et fléau n'est pas propre à ce récit, puisqu'on le retrouve encore dans un passage de l'Exode (Ex 30,11-16) ; la logique sous-jacente à ce lien n'est pas entièrement claire, mais l'hypothèse la plus vraisemblable est d'y voir une réticence traditionnelle à l'égard des recensements, dans la mesure où la principale fonction de ces derniers était de lever de nouveaux impôts et d'enrôler de nouvelles troupes dans l'armée[42]. Quoi qu'il en soit de cette question, ainsi que l'ont souligné différents commentateurs il est clair que le récit de 2 S 24 ne fait sens qu'à condition de comprendre que la colère de Yhwh désigne ici une entité distincte de la divinité elle-même, qui semble agir de son propre chef, amenant David à prendre une décision qui sera ensuite condamnée et sanctionnée par Yhwh. Cette conception trouve par ailleurs un prolongement significatif dans la réécriture de ce récit en Chroniques, où l'on trouve désormais à la place de la colère de Yhwh (*'ap-Yhwh*) une référence à *śāṭān* (1 Ch 21,1). Tout comme le terme *mal'ak*, l'hébreu *śāṭān* désigne à l'origine une fonction au sein de la cour céleste, plutôt qu'une entité spécifique ; c'est l'« adversaire », dont le rôle est notamment d'instruire les dossiers à charge lors des procès rendus par le tribunal divin (voir Za 3,1-2)[43]. De manière singulière, cependant, ce terme apparaît pour la première fois en 1 Ch 21 sans déterminatif, alors qu'ailleurs dans la Bible hébraïque il est toujours accompagné de l'article ; ce phénomène peut indiquer soit que l'auteur des Chroniques a ici en vue un adversaire indéterminé[44], soit que *śāṭān* est déjà employé ici pour la première fois comme un nom propre, comme l'avait déjà compris une par-

---

moment d'entrer dans la partie la plus intime du sanctuaire où réside la divinité, afin d'éviter qu'il ne meure au contact de cette dernière. Cf. Lv 16,2 et 12-13, et sur ce texte C. NIHAN, *From Priestly Torah to Pentateuch : A Study in the Composition of Leviticus*, FAT 2 25, Tübingen 2007, p. 375-379.

41 MCCARTER, *op. cit.* (n. 1), p. 90-91.

42 Voir sur ce point la synthèse de P. K. MCCARTER, *II Samuel : A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1984, p. 512-514.

43 À ce sujet, voir par exemple C. BREYTENBACH et P. L. DAY, art. « Satan שטן », *in* K. VAN DER TOORN, B. BECKING et P. W. VAN DER HORST (éds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden/New York 1995, p. 726-732, ici p. 727.

44 Ainsi G. KNOPPERS, *I Chronicles 10-29. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB), New York *et al.*, p. 743-744 ; cf. déjà S. JAPHET, *I et II Chronicles : A Commentary*, OTL, Londres 1993, p. 374-375.

tie de la tradition grecque (notamment la tradition lucianique [LXX^{L}])[45]. Bien qu'il soit difficile de décider entre ces deux lectures, il s'agit clairement dans tous les cas d'un membre de la cour céleste – et non d'un adversaire humain, comme on l'a parfois soutenu[46] –, qui est identifié ici à la colère divine mentionnée dans le récit parallèle de 2 S 24.

Ce phénomène de relecture est intéressant, dans la mesure où il signale que l'auteur des Chroniques voyait clairement dans la colère divine une entité distincte de Yhwh, voire partiellement indépendante de ce dernier. De fait, cette interprétation annonce une tendance que l'on va retrouver dans certaines traditions para- et post-bibliques de l'époque du Second Temple qui réécrivent l'histoire d'Israël en soulignant plus explicitement le rôle joué par des démons dans certains épisodes clés, comme c'est le cas par exemple de Mastéma en *Jubilés*[47]. Néanmoins, il convient de souligner que même au sein de cette trajectoire historico-religieuse et historico-littéraire, la réinterprétation de la colère divine comme une puissance distincte de la divinité ne débouche pas sur un véritable dualisme (on pourrait, tout au plus, parler de tendances dualistes) : les puissances démoniaques peuvent représenter des forces contraires au dieu principal, mais elles demeurent en fin de compte subordonnées à son pouvoir et son autorité.

UNE COLÈRE SANS REPENTIR

Reste alors la question du repentir divin. Si elle est fréquemment aveugle et excessive, la colère divine fait-elle l'objet d'un quelconque repentir ? À y regarder de près, cette notion est loin d'être évidente dans la Bible hébraïque, y compris dans les passages que l'on a parfois voulu comprendre en ce sens. L'idée selon laquelle la divinité puisse « regretter » certaines actions, exprimée à l'aide du verbe *nḥm* au niphal avec Yhwh comme sujet, n'est pas étrangère à la Bible hébraïque ; de fait, on la trouve dans différents passages[48], un exemple typique – et fréquemment cité – étant celui de l'élection divine de Saül comme premier roi d'Israël selon la tradition rapportée dans le premier livre de Samuel (1 S 10,17-27) et son rejet ultérieur

---

45 R.W. KLEIN, *1 Chronicles* (Hermeneia), Minneapolis 2006, p. 418.

46 Voir par exemple P. L. DAY, *An Adversary in Heaven : śāṭān in the Hebrew Bible*, HSM 43, Atlanta, Ga 1988, p. 143, qui hésite entre l'identification d'un adversaire céleste ou humain.

47 Selon Jubilés, c'est Mastéma qui incite la divinité à mettre Abraham à l'épreuve (Jub 17,15-18), et c'est également lui qui cherche à tuer Moïse lors de son retour en Égypte (Jub 48,2, cf. Ex 4,24) ; en outre, Mastéma est également présenté comme le responsable de la libération des démons qui vont pousser les fils de Noé à l'impureté et l'idolâtrie (Jub 11,3-7, cf. encore 19,28). Sur le parallèle entre la relecture de 2 S 24 opérée en 1 Ch 21 avec l'introduction de la figure de Satan et le rôle assigné à Mastéma dans la réécriture des traditions mémorielles d'Israël en Jubilés, voir également KLEIN, *op. cit.* (n. 45), p. 418.

48 Pour une discussion de cet emploi de *nḥm* niphal avec Yhwh comme sujet, cf. H. SIMIAN-YOFRE, art. « נחם *nḥm* », *TDOT* 9, 1998, p. 340-355, ici p. 343-345.

par la divinité suite à la campagne contre Amalek (1 S 15), rejet accompagné du commentaire divin suivant (1 S 15,11) : « Je regrette (*niḥamtî*) d'avoir établi Saül pour roi, car il se détourne de moi et n'accomplit pas mes paroles »[49] (cf. encore 15,35. On notera toutefois au passage que la glose ajoutée par un scribe en 15,29, et qui corrige la conception exprimée ici, montre que cette notion du « regret » divin n'a pas été sans poser problème dans la transmission du texte)[50]. Dans certains textes, ce même verbe est également employé dans une construction syntaxique – *wĕniḥām ʿal-hārāʿāh*, ou alternativement *wĕniḥām ʾel-hārāʿāh* – qui prend Yhwh pour sujet et le substantif *rāʿāh* (« mal, malheur ») pour objet[51]. Toutefois, un examen attentif montre que dans la plupart des occurrences cette expression ne désigne pas le fait que la divinité se repentirait du mal déjà commis, mais bien plutôt qu'elle renonce au mal qu'elle avait projeté de faire[52]. Il n'y a que dans quelques rares passages, comme notamment Jr 42,10 et, pour une part, 1 Ch 21,15, que l'on peut effectivement lire une référence explicite à l'idée selon laquelle la divinité regrette sa colère[53]. En outre, il

49 Je suis ici la traduction de la Nouvelle Segond, qui me paraît restituer le texte hébreu de manière pertinente.

50 Cf. 1 S 15,29a : « Car en effet le Fort d'Israël ne ment pas (*lo' yĕšaqqēr*) et ne regrette pas (*wĕlo' yinnāḥēm*) ». On notera la manière dont l'absence de regret par la divinité est mise ici en parallèle avec l'absence de mensonge (ce phénomène serait d'ailleurs encore accentué si l'on adoptait une traduction du *waw* devant *lo' yinnāḥēm* comme *waw* consécutif : « ne ment pas et par conséquent ne regrette pas »). De manière très habile, le scribe responsable de cette glose place ce discours dans la bouche non pas de Yhwh, comme en 15,11, mais du prophète Samuel ; de la sorte, il peut corriger l'idée selon laquelle la divinité pourrait regretter ses actions, tout en évitant de créer une situation énonciative dans laquelle la divinité se contredirait.

51 Voir Ex 32,14 (cf. aussi 32,12) ; 1 Ch 21,15 ; Jr 18,8 ; Jl 2,13 ; Jon 3,10 ; 4,2. Sur cette construction, voir SIMIAN-YOFRE, *op. cit.* (n. 48), p. 345-348. Pour la construction en *wĕniḥām ʾel-hārāʿāh*, voir 2 S 24,16 ainsi que Jr 26,3.13.19 ; 42,10. Pour autant que je puisse voir, les deux constructions semblent équivalentes, et l'emploi de *ʾel* à la place de *ʿal* ne semble représenter qu'une variante syntaxique.

52 Voir déjà Ex 32,14 : « Yhwh renonça au mal qu'il avait déclaré vouloir faire à son peuple » (cf. la requête de Moïse en 32,12) ; et dans le même sens, 2 S 24,16 ; Jr 18,8 ; 26,3.13.19 ; Jon 3,10 ; 4,2. À mon sens, et contre l'opinion de plusieurs commentateurs, c'est également ainsi qu'il faut comprendre Jl 2,13, notamment à la lumière du rapport d'intertextualité entre ce passage et Ex 32,14 ; Jon 3,10 (et 4,2). Sur le système formé par Ex 32 ; Jl 2 et Jon 3, voir par exemple R. SCORALICK, *Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Exodus 34,6f und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch*, *HBS* 33, Freiburg et al. Herder, 2002, p. 131-203, notamment p. 169-172.

53 Voir Jr 42,10 : « Si vous persévérez à habiter cette terre, je vous restaurerai pour ne plus vous détruire, je vous planterai pour ne plus vous arracher, car je regrette le mal que je vous ai fait » (traduction Nouvelle Segond, légèrement modifiée). Dans ce contexte, l'expression *kî niḥāmtî ʾel-hārāʿāh ʾăšer ʿāśîtî lākem* ne peut manifestement se rapporter qu'au mal *déjà* commis par la divinité, contrairement aux autres passages.
Le cas de 1 Ch 21,15 est différent. Ce passage du livre des Chroniques, qui s'inscrit dans le contexte du récit – déjà discuté plus haut – de la colère divine contre David suite au recensement effectué par ce dernier en Samuel et Chroniques, reprend la notice parallèle de 2 S 24,16 en introduisant toutefois une nuance. La syntaxe de 2 S 24,16 semble indiquer que la divinité renonce à sa colère au moment même où

convient de relever que plusieurs autres textes, notamment dans les traditions prophétiques associées à la capture de Jérusalem, rejettent ouvertement cette même notion. Jr 4,28, par exemple, affirme que Yhwh ne « regrette pas » le mal qu'il fait à Juda et Jérusalem, et qu'il ne « reviendra pas en arrière » : *wĕlo' niḥāmtî wĕlo'-'āšûb mimmennāh* (comparer encore Ez 24,14). Une idée similaire se trouve exprimée dans un passage clé de la première partie du recueil de Zacharie, Za 8,14-15 :

> En effet, ainsi parle Yhwh des armées (célestes) :
> « Lorsque vos ancêtres m'ont irrité, j'ai décidé de vous faire du mal, dit Yhwh des armées, *et je n'ai pas renoncé* (*wĕlo' niḥāmtî*) ; de même (*kēn*), *je change* (ou : je me tourne [*scil.* vers Juda/Jérusalem], *šabtî*), *et je décide en ces jours-ci de faire du bien à Jérusalem et à la maison de Juda*. Ne craignez plus! »[54].

En réalité, et comme le suggère déjà cet extrait de Zacharie, même lorsqu'il s'est agi d'expliquer le changement de fortune de Jérusalem et de Juda après l'exil ainsi que la possibilité d'une restauration – au moins partielle – de la ville royale dont Yhwh était autrefois le patron, les scribes de la Bible hébraïque n'ont pas eu besoin de recourir à la notion de repentir divin. Le recueil associé au prophète Ézéchiel offre une bonne illustration de ce phénomène ; comme dans d'autres recueils prophétiques (notamment Ésaïe et Jérémie), on y trouve plusieurs explications qui coexistent du changement de fortune de Jérusalem après l'exil, cette situation s'expliquant à la fois par l'histoire littéraire relativement complexe de ces recueils[55], ainsi que par leur fonction sociale centrale en tant que vecteurs de scénarios utopiques pour une communauté ayant perdu sa dynastie royale indigène[56]. Néanmoins, et en dépit de la diversité des scénarios envisagés, *aucune* de ces explications ne renvoie à la notion d'un quelconque « repentir » de Yhwh. Dans certains passages, le changement de fortune du peuple est expliqué par l'idée selon laquelle la colère divine s'est épuisée, ainsi Ez

---

l'« ange de la destruction », le *mal'āk hammašḥît*, s'apprête à frapper Jérusalem ; en l'absence d'autres indictions temporelles, la séquence narrative formée par la succession de deux *wayyiqtol* suggère deux actions qui se suivent très rapidement, voire sont quasiment simultanées. Dans la notice parallèle de 1 Ch 21,15, par contre, la narration est amplifiée et signale désormais clairement que le renoncement de la divinité à sa colère s'opère après que l'ange a commencé son œuvre de destruction.

54 Sur la colère divine et le changement de fortune de Juda/Jérusalem dans le recueil de Zacharie, voir la contribution de Hervé Gonzalez dans ce volume.

55 Dont atteste déjà, dans le cas de Jérémie et d'Ézéchiel, la comparaison entre les formes préservées par le TM et les versions grecques anciennes ; dans le cas du recueil d'Ézéchiel, voir l'étude récente de I. E. LILLY, *Two Books of Ezekiel. Papyrus 967 and the Masoretic Text as Variant Literary Editions*, VTSup 150, Leiden/Boston 2012.

56 Sur ce point, et sur la fonction sociale de la pluralité de scénarios utopiques non seulement entre les différents écrits prophétiques mais également au sein d'un même écrit, voir notamment E. BEN ZVI, « Utopias, Multiple Utopias, and Why Utopias at All ? The Social Roles of Utopian Visions in Prophetic Books within Their Historical Context », *in* E. BEN ZVI (éd.), *Utopia and Dystopia in Prophetic Literature, SESJ* 92, Helsinki/Göttingen 2006, p. 55-85.

16,42 : « J'irai au bout de ma colère contre toi ; puis ma jalousie se détournera de toi, je m'apaiserai et ne serai plus offensé ». D'autres passages, notamment aux ch. 25-32, semblent indiquer que la colère de Yhwh, après s'être dirigée contre Juda et Jérusalem, s'est tournée vers d'autres peuples voisins. Dans la seconde partie du recueil (ch. 33-48), la principale explication avancée est que le séjour prolongé des Judéens en exil donne une mauvaise réputation au dieu tutélaire d'Israël, ainsi p. ex. Ez 36,20 : « (Mon peuple) est arrivé chez les nations, et là, ils ont profané mon saint nom ; on disait en effet à leur sujet : "C'est le peuple de Yhwh, et pourtant ils sont sortis de son pays" » ; cette idée se retrouve encore en Ez 36,21-23, 39,7 et 39,25. Dans un passage du recueil, cette réflexion sur les conséquences négatives du séjour d'Israël à l'étranger va jusqu'à déboucher sur l'affirmation – tout à fait unique – selon laquelle Yhwh procédera au « rapatriement forcé » d'une diaspora qui préférerait continuer de résider à l'étranger (voir Ez 20,32-38)[57]. Mais nulle part, dans le recueil d'Ézéchiel, Yhwh n'exprime le moindre regret pour les conséquences de sa colère ; cette notion est simplement absente du recueil, et elle y est même explicitement niée (voir notamment Ez 24,14). Même si l'absence de repentir divin s'inscrit bien dans la logique propre au recueil d'Ézéchiel, qui est notamment caractérisé par une vision très déterministe de l'histoire[58], il serait sans doute aisé de conduire une démonstration similaire pour la plupart, sinon l'ensemble, des recueils prophétiques.

CONCLUSION

J'ai cherché à montrer dans cette brève étude comment, derrière les différentes rationalisations de la colère divine qui sont articulées dans la Bible hébraïque, on trouve un imaginaire de cette colère comme force aveugle et destructrice qui s'inscrit encore très largement dans les traditions polythéistes du Proche-Orient ancien. Dans les traditions bibliques cet imaginaire de la colère divine semble se décliner en deux types majeurs ; dans le premier type la colère ne fait en quelque sorte plus qu'un avec le dieu, ce dernier étant alors complètement saisi, ou possédé, par sa fureur, alors que dans le second type la colère du dieu tend à l'inverse à être représentée comme une puissance distincte de ce dernier, qui dans certains cas limites peut même aller jusqu'à échapper – au moins partiellement – à son contrôle. Bien qu'ils renvoient à des scénarios mythologiques distincts, ces

[57] Voir là-dessus notamment B. J. SCHWARTZ, « Ezekiel's Dim View of Israel's Restoration », *in* M. S. ODELL et J. T. STRONG (éds.), *The Book of Ezekiel. Theological and Anthropological Perspectives*, SBL.SyS 9, Atlanta, Ga 2000, p. 43-67, ici p. 58-59, à qui je reprends l'expression (à mon sens très heureuse) de « rapatriement forcé » (*forced repatriement*) dans le cas d'Ez 20,32-38.

[58] Voir à ce sujet C. NIHAN, « The Memory of Ezekiel in Postmonarchic Yehud », *in* D. V. EDELMAN et E. BEN ZVI (éds.), *Remembering Biblical Figures in the Late Persian and Early Hellenistic Periods : Social Memory and Imagination*, Oxford 2013, p. 415-448, ici p. 427-431.

deux types sont plus complémentaires que contradictoires dans la Bible hébraïque, et il serait erroné d'envisager leur relation selon un développement linéaire dans lequel le second type en viendrait progressivement à supplanter le premier (comme le propose apparemment McCarter dans son étude récente). Bien que le second type, représentant la colère du dieu comme une puissance distincte de ce dernier, semble particulièrement développé dans les traditions tardives – par exemple dans le livre des Nombres –, le premier type ne disparaît pas pour autant mais se retrouve au contraire dans de nombreuses traditions prophétiques et poétiques que l'on date habituellement de la fin de l'époque perse ou de l'époque hellénistique, telles que Es 63 ou Hab 3, textes qui célèbrent Yhwh sous la forme du guerrier divin. Enfin, un autre aspect central de l'imaginaire de la colère du dieu dans la Bible hébraïque réside dans le fait que cette colère, fréquemment décrite comme aveugle et excessive, ne fait généralement l'objet d'aucun repentir ; en dépit des lectures contraires qui ont pu être proposées, la pertinence de cette catégorie appliquée aux colères divines dans la Bible hébraïque doit légitimement être mise en question. Cette dernière observation nous renvoie finalement au problème de la nature et de la représentation du dieu biblique et, plus largement, des divinités des panthéons ouest-sémitiques. Si ces dieux partagent certains des traits des hommes, c'est généralement d'une manière qui souligne leur caractère surhumain (mais non surnaturel), et les codes qui les lient aux hommes ne sont pas les mêmes que ceux qui lient les hommes entre eux. L'étude de la colère divine nous renvoie ainsi à un double exercice de décentrement anthropologique : il ne s'agit pas seulement de comprendre les codes sociaux de la colère dans les sociétés de l'Antiquité, mais aussi – et surtout – comprendre la « grammaire » propre aux dieux et à leur colère.

MASTÉMA, LE « DÉMON DE MAIN » DE YHWH DANS LE LIVRE DES *JUBILÉS*

David Hamidović, Université de Lausanne

Dans quelques vers posthumes extraits du poème épique *La Fin de Satan*, Victor Hugo s'est emparé du thème de la colère divine. Lorsque l'ange s'adressa à Satan, il écrivit[1] :

> À quoi cela t'a-t-il servi ? Plus de misère ;
> Voilà tout. Ton éclair ronge et brûle ta serre ;
> Ton empoisonnement du monde a commencé
> Par toi-même, ô géant d'un combat insensé.
> Le mal ne fait pas peur à Dieu ; Dieu se courrouce,
> Et frappe. Tu croyais que la vengeance est douce ;
> Elle est amère. Hélas ! Le crime est châtiment.
> La croissance du mal augmente ton tourment ;
> Le mal qu'on fait souffrir s'ajoute au mal qu'on souffre ;
> Ta lave au fond des nuits sur toi retombe en soufre ;
> Et toi-même on t'entend par moments l'avouer.
> Le supplice de Tout sur toi vient échouer.
> Tu fais tout chanceler, tout trembler sur sa base,
> Tout crouler, et c'est toi que ton effort écrase ;
> La Terre est sous ton joug, tu règnes à présent.
> Et te voilà sous plus d'épouvante gisant ;
> Te voilà plus difforme, et ton cœur d'airain saigne !
> Mais, Satan, il faut bien qu'à la fin on te plaigne,
> Tu dois avoir besoin de voir quelqu'un pleurer,
> Je viens à toi !

On savait Victor Hugo fin lecteur de la Bible, on ne s'étonne donc pas qu'il ait saisi le thème de la colère divine. Dans ce poème, il accomplit l'opération inverse de celle de *La Légende des Siècles*, puisque l'écrivain mêle sciemment les âges historiques et l'histoire de son temps. Les reproches adressées ici par l'ange résonnent comme une tentative d'expliquer encore une fois la présence du mal sur terre alors que Dieu est bon et tout-puissant, ce que l'on nomme la théodicée. « Le crime est châtiment », écrit Victor Hugo[2]. Il veut signifier que la colère divine mène

---

1 Le poème est inachevé. La citation se trouve dans la partie VII.

2 L'ouvrage de Dostoïevski, *Crime et Châtiment*, paraît en 1866 alors que *La Fin de Satan* sort exactement vingt ans plus tard. On a tendance à dire que Victor Hugo n'a plus

à la sanction divine mais alors « Le mal qu'on fait souffrir s'ajoute au mal qu'on souffre », poursuit-il. En un vers, il proclame que le châtiment des fautes, fût-il divin, ne fait qu'ajouter au mal dans ce monde et que le mal augmente ainsi d'autant. Victor Hugo pointe, après d'autres, que la violence divine, plutôt que la colère divine qui n'est pas perçue comme illégitime, est ambigüe car elle ajoute de la souffrance humaine sur terre.

Ce constat me semble déjà exister dans la littérature juive antique. Je m'intéresserai à la réponse originale conservée dans le livre des *Jubilés*. Brièvement, le livre des *Jubilés* est assurément une œuvre majeure du judaïsme antique au point que des auteurs chrétiens et des chronographes byzantins l'ont recopiée en partie tout au long du Moyen Âge[3]. Mais le texte en entier n'a subsisté que dans sa version éthiopienne grâce aux chrétiens monophysites de l'Église abyssine et aux juifs d'Éthiopie, les Falashas, qui classèrent le livre au rang de leurs textes canoniques, c'est-à-dire sacrés, au même titre que la *Torah*[4]. C'est pourquoi demeurent aujourd'hui près de trente manuscrits anciens des cinquante chapitres du livre en éthiopien. L'original en hébreu n'a été trouvé que très partiellement dans des *midrashim* tardifs et dans des manuscrits très fragmentaires découverts dans les grottes de Qumrân[5]. Au moins quinze manuscrits montrent que les Juifs esséniens attachaient une importance à ce livre. Importance corroborée par la citation explicite du titre original de l'ouvrage, « le livre des divisions des temps selon leurs jubilés et leurs semaines (d'années) », dans l'*Écrit de Damas* (CD XVI 3-4), où il apparaît comme un écrit de référence pour les esséniens. Ces derniers voient en ce livre un résumé des errements et des fautes des Israélites dans l'histoire. Ils proclament son enseignement aux adeptes afin, sous-entendu, de tirer les leçons du passé et ne plus répéter les manquements à l'Alliance dans le temps présent. L'enseignement de la *Torah* est même mis en parallèle puisque, si le livre des *Jubilés* enseigne les fautes répétées à ne plus commettre, la *Torah* enseigne la conduite à tenir[6]. Les autres groupes juifs ne semblent pas, en l'état de notre documentation, avoir accepté ce double enseignement. Il est vrai qu'on peut s'interroger sur les raisons d'être de ce choix car la *Torah* elle-même, au sens du Pentateuque, et les livres des Prophètes consignent déjà les errements des Israélites.

Le *Sitz im Leben* de l'original hébreu semble différent. En effet, l'ouvrage est composé au milieu du IIe siècle avant notre ère pour signifier aux Juifs

---

retouché le poème après 1862. Si cela est vrai, cette partie du vers ne serait pas une allusion à l'œuvre de l'écrivain russe.

3 J. C. VANDERKAM, *The Book of Jubilees*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 511, Scriptores Aethiopici 88, Louvain 1989, p. XI-XIV.

4 A. DILLMANN, « Über den Umfang des Bibelcanons der Abyssinischen Kirche », *Jahrbücher der Biblischen wissenschaft* 5, 1852-1853, p. 144-151.

5 D. HAMIDOVIĆ, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, Orients sémitiques, Paris 2007, p. 97-171.

6 HAMIDOVIĆ, *op. cit.* (n. 5), p. 173-186.

qu'ils ne peuvent s'accommoder de l'hellénisation du judaïsme[7]. Ainsi, des passages des livres de la Genèse et de l'Exode sont réécrits afin de prouver l'ancienneté et la stabilité des croyances et pratiques juives à travers l'histoire. L'exigence de pureté et le respect de l'Alliance contractée entre Yhwh et Israël sont soulignés. Les rites et les fêtes juives sont décrits avec minutie et des passages inintelligibles de la Genèse et de l'Exode sont aussi réécrits et harmonisés afin de lever toute ambiguïté sur le message dispensé. Enfin, plusieurs allusions feraient référence à des batailles menées par Judas Maccabée entre 166 et 160 avant notre ère contre les troupes séleucides. Ainsi, l'épisode de la victoire de Jacob sur les sept rois amorrhéens en Jub 34,2-9 peut être une allusion aux victoires de Judas Maccabée dans le nord contre le général séleucide Nikanor en 161 avant notre ère[8]. Les neuf territoires cités sont situés au nord de Jérusalem, six de ces lieux sont mentionnés lors des victoires septentrionales du rebelle juif en d'autres sources[9] ou lors de leur fortification par les Séleucides à la mort de Judas[10]. Aucune de ces villes n'est citée en d'autres textes relatifs à l'époque maccabéenne. Toutefois, le rôle attendu du patriarche Juda, homonyme de Judas Maccabée, est escamoté. Quoi qu'il en soit, le livre des *Jubilés* apparaît au milieu du IIe siècle comme une œuvre rédigée dans le but d'inciter les Juifs à refuser le judaïsme hellénisé et à vivre selon le seul judaïsme valable à leurs yeux, celui promulgué dans la Genèse et l'Exode. Les esséniens adoptent probablement cet écrit dans les décennies qui suivent sa rédaction car l'idée centrale du livre des *Jubilés* s'intègre à merveille dans leur perspective rigoriste, au point que nombreux sont les savants qui ont vu dans le milieu rédacteur du livre des *Jubilés* des prêtres du Temple de Jérusalem[11], ceux-là même qui furent les instigateurs du

---

7 J. C. VANDERKAM, *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees*, HSM 14, Missoula 1977 ; HAMIDOVIĆ, *op. cit.* (n. 5), p. 25-38.

8 Cf. 1 M 7,26-50 ; AJ XII 402-412 ou 2 M 14,12-15,36.

9 Cf. 1 M 7,40.45 ; AJ XII 408 ou 1 M 3,13-24 ; AJ XII 289 ; 1 M 7,39-47.

10 Cf. 1 M 9,50 ; AJ XIII 15.

11 E. LITTMANN, « Das Buch der Jubiläen », *in* E. KAUTZSCH (éd.), *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, 2, Fribourg/Leipzig 1900, p. 37, est le premier à envisager un auteur appartenant à la caste des prêtres : « Der Jerusalemische Priester kennzeichnet sich m.E. besonders auch dadurch, dass er durchaus auf dem Boden des Priesterkodex (P) steht, dass er die von jenem eingeschlagene Richtung weiter verfolgt, seine genealogischen und chronologischen Spekulationen aufnimmt und bis ins Extrem fortsetzt. » K. BERGER, *Das Buch der Jubiläen*, JSHRZ II.3, Gütersloh 1981, p. 298, relève également les traits sacerdotaux du livre qui pourraient indiquer la pensée des prêtres : « eine antihellenistische priesterliche restaurative Reformgruppe ». J. C. ENDRES, *Biblical Interpretation in the Book of Jubilees*, CBQMS 18, Washington 1987, p. 248, et J. C. VANDERKAM, « The Book of Jubilees », *in* M. de JONGE (éd.), *Outside the Old Testament, Cambridge Commentaries on Writings of the Jewish & Christian World 200 BC to AD 200*, Cambridge 1985, p. 113, adoptent la même perspective quant à l'identité de l'auteur. E. SCHWARZ, *Identität durch Abgrenzung : Abgrenzungsprozesse in Israel im 2. vorchristlichen Jahrhundert und ihre traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen. Zugleich ein Beitrag zur Erforschung des Jubiläenbuches*, Europäische Hochschulschriften 23/162, Francfort/Bern 1982, p. 127-129, pense davantage à un milieu lévitique.

mouvement essénien. Si cette identification est juste, elle pourrait expliquer le choix d'enseigner le livre des *Jubilés* à côté de la *Torah*.

MASTÉMA, AVATAR DE SATAN ?

Parmi les nouveautés introduites dans la relecture de Genèse et Exode, on relève de nombreuses considérations sur les forces démoniaques et leur rôle dans l'histoire biblique. La démonologie, si elle existe, n'est certes pas l'apanage du livre des *Jubilés* mais la date de rédaction signale une des plus anciennes traditions juives sur le sujet. Longtemps, l'historiographie moderne sur les démons dans le livre des *Jubilés* s'est cantonnée à voir en Mastéma une autre désignation pour nommer le démon Satan[12]. En effet, Mastéma et Satan présentent la même étymologie avec la racine שטם, « accuser », « être hostile ». Il apparaissait naturel de voir en Mastéma une forme et/ou un synonyme pour nommer Satan. On s'est même interrogé pour savoir si Mastéma dans le livre des *Jubilés* était bien un nom propre[13] car le terme désigne un nom commun, l'« hostilité » (משטמה)[14], en Os 9,7.8. Mais à la lecture des occurrences, il ne fait pas de doute que Mastéma était bien perçu comme une figure démoniaque individuelle plutôt qu'un rôle assigné ou un titre. De plus, les passages du livre des *Jubilés* citant Mastéma ne sont pas liés à une quelconque exégèse d'Osée 9. La figure Mastéma est aussi citée dans les manuscrits dits « Pseudo-Jubilés » découverts à Qumrân[15] qui interprètent et harmonisent des passages de la Genèse et du livre des *Jubilés*, et dans le livre d'*Asaph* (le médecin)[16], mais ils se fondent tous deux sur le livre des *Jubilés*. Enfin, l'étymologie n'est d'aucun secours pour expliquer la création de cette figure démoniaque et la nature de son lien, qu'on soupçonne organique, avec Satan. Certes, le nom commun « hostilité » existe dans le répertoire biblique et peut donc être potentiellement personnifié, mais un tel raisonnement est spécieux. En revanche, il est indubitable que le nom משטמה ressemble à la figure השטן mais sans l'être totalement, ce qui a pour effet auprès du lectorat ou de l'auditoire de rapprocher la figure Mastéma de Satan sans en faire pour autant un synonyme. Le livre des *Jubilés* conçoit donc une nouvelle figure démoniaque nommée Mastéma.

Avant d'examiner la raison d'être de cette création, on peut s'interroger sur la nature du lien entre Mastéma et Satan. Si l'on élargit le regard sur les occurrences de משטמה hors du livre des *Jubilés*, on trouve le terme dans d'autres textes découverts dans les grottes de Qumrân. Un suffixe ou

---

12 Un exemple récent parmi d'autres en M. SEGAL, *The Book of Jubilees: Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology*, JSJSup 117, Leiden 2007, p. 176, n. 19.
13 VANDERKAM, *op. cit.* (n. 7), p. 266 ; HAMIDOVIĆ, *op. cit.* (n. 5), p. 214.
14 La Septante traduit μανία, c'est-à-dire « animosité », « hostilité ».
15 Voir HAMIDOVIĆ, *op. cit.* (n. 5), p. 201-246 pour les manuscrits 4Q225 et 4Q226.
16 Cf. A. JELLINEK, « ספר נח », *in* A. JELLINEK (éd.), בית המדרש, Jérusalem 1967, p. 155-160.

une désinence sont quelquefois accolés au mot, soit pour le nombre pluriel, soit pour des pronoms possessifs, si bien que le terme משטמה apparaît comme un nom commun en 1QS III 23 ; 4Q177 9,5 ; 4Q286 7 ii 2 ; 4Q387 2 iii 4 ; 4Q390 1,11 ; 2 i 7. En d'autres textes, le terme semble un attribut de Bélial, autre nom de démon, comme en 1QM XIII 4.11. Enfin, d'autres passages citant Mastéma sont ambigus, car on ne sait s'il s'agit d'un nom commun ou d'un nom propre. Les manuscrits dits « Pseudo-Jubilés » et CD XVI 5 ajoutent les mots « prince » (שר) et « ange » (מלאך) avant משטמה. L'ambigüité de cette dernière catégorie est peut-être volontaire, car les passages semblent liés au livre des *Jubilés* qui voit en Mastéma un nom propre. Ainsi, on peut établir que des textes, voire des milieux, conçoivent Mastéma comme une figure individuelle de démon selon un processus de personnification à partir du nom commun signifiant « hostilité ». En revanche, on ne peut voir dans ce constat une tendance inéluctable à la personnification dans les derniers siècles avant notre ère, car des textes contemporains semblent encore considérer le terme משטמה comme un nom commun. Il semble exister une souplesse dans la désignation précise du terme mais l'idée générale d'hostilité, de malignité, demeure. En ce sens, la distinction entre un démon, un titre ou un rôle reste floue, peut-être à dessein si l'on s'attache davantage à l'effet produit par l'usage de ce terme plutôt qu'à son sens précis.

Un tel constat n'est pas surprenant car on trouve dans d'autres textes juifs, dont le livre des *Jubilés*, un même flottement dans la traduction et la compréhension du terme שטן : le démon Satan, l'« accusateur » ou bien les « accusateurs »[17]. Le mot « satan » se lit à quatre reprises dans une expression éthiopienne presque identique : *'albo (manahi) sayṭāna wa'albo (manahi) 'ekuya*, « il n'y aura aucun satan ou quelque être maléfique », en Jub 23,29 ; 40,9 ; 46,2 ; 50,5. On relève que le terme « satan » est indéfini et qu'il désigne un ou plusieurs adversaires en contexte, adversaire(s) qui pourrai(en)t être aussi bien de nature humaine que démoniaque. Une cinquième occurrence en Jub 10,11 se réfère à une figure nommée « le satan », « l'accusateur » ou bien Satan (avec une majuscule), le démon : *wa'ašrātomu 'atrafna kama yekunnu qedma sayṭān diba meder*, « alors que nous laissâmes un dixième d'entre eux pour exercer le pouvoir devant le satan/Satan sur terre ». Le livre d'*Asaph* (le médecin) rédigé en hébreu au Moyen Âge reprend le passage, mais il traduit en lieu et place du « satan » : שר המשטמה, « le prince de l'hostilité » ou « le prince Mastéma ». On peut, tout d'abord, se demander si le texte original de Jub 10,11 en hébreu contenait cette dernière référence que les traducteurs en grec puis en éthiopien auraient modifiée en « prince Mastéma », mais ce passage n'a pas été retrouvé dans les grottes de Qumrân. On ne peut alors que poser des questions sans avoir de réponse : la version originale contenait-elle השטן ou bien שר המשטמה ? Et s'il y a eu un changement, est-ce dans le sens d'une substitution de השטן par שר המשטמה ou bien l'inverse ? Quoi qu'il

[17] Cf. aussi Nb 22 ; Za 3,1 ; 1 Chr 21,1 ; Ps 109,6.

en soit, il y a fort à parier que les traducteurs ou les lecteurs médiévaux du livre des *Jubilés* pensaient que Satan et Mastéma n'étaient qu'une seule et même figure de démon. Comme le livre des *Jubilés* connaît à quatre reprises le terme שטן pour désigner au sens large un ou plusieurs adversaires, sans référence explicite à un démon, il est probable que le passage de Jub 10,11 contenait une même désignation et non une référence à Satan comme démon. L'assimilation avec Mastéma comme démon et donc la compréhension de Jub 10,11 comme une désignation du démon Satan me semblent plus tardives[18].

MASTÉMA, SUPERVISEUR DES DÉMONS DES NATIONS

Dans cette perspective, il est intéressant de relever les passages bibliques de Nb 22 ; Za 3,1 ; 1 Chr 21,1 et Ps 109,6. Sans entrer dans le détail, on observe une même diversité de conception du שטן avec ou sans article : de la désignation de l'adversaire à une figure surnaturelle[19]. On note que le passage de 1 Chr 21,1 présente Satan (sans article) comme une figure incitant David à agir contre Israël et contre la volonté de Dieu : « Satan se dressa contre Israël et incita David à dénombrer Israël. » Un autre passage relate la même histoire en 2 Samuel 24,1 : « La colère du Yhwh s'enflamma encore contre Israël, et il excita David contre eux en disant : 'Va, dénombre Israël et Juda.' »[20] L'instigateur est ici Dieu lui-même et non Satan comme dans le premier livre des Chroniques.

Le livre des *Jubilés* manifeste une tendance comparable lorsque les actions divines à l'encontre d'Israël sont transposées à une figure démoniaque. La place donnée à la figure Mastéma dans le livre des *Jubilés* est particulièrement intéressante dans ce cadre. Comme on l'a dit, Mastéma est envisagé comme un nom propre, celui d'un démon qui ne semble pas confondu avec le démon Satan. En effet, celui-ci n'est pas mentionné dans le livre des *Jubilés* ; il est question du שטן, c'est-à-dire un adversaire par excellence, humain ou surnaturel. Quelle est la fonction de Mastéma dans le livre des *Jubilés* ? Mastéma n'est jamais placé en opposition directe avec Yhwh. Au contraire, il semble accomplir deux missions dans le plan divin : diriger les nations et perpétrer des actes violents commandés par Dieu.

---

[18] Pour un état des connaissances sur la personnification du démon Satan, voir J. B. RUSSELL, *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*, Ithaque 1977 ; N. FORSYTH, *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth*, Princeton 1987 ; E. PAGELS, *The Origin of Satan*, New York 1995 ; T. J. WRAY et G. MOBLEY, *The Birth of Satan: Tracing the Devil's Biblical Roots*, New York 2005 ; H. A. KELLY, *Satan: A Biography*, Cambridge 2006.

[19] T. R. HANNEKEN, *The Subversion of the Apocalypses in the Book of Jubilees*, Early Judaism and Its Literature 34, Atlanta 2012, p. 75-76.

[20] Cf. HANNEKEN, *op. cit.* (n. 19), p. 76 et SEGAL, *op. cit.* (n. 12), p. 209, n. 19.

Comme dans plusieurs écrits juifs des derniers siècles avant notre ère, Dieu assigne des démons aux nations pour mieux signifier son lien unique et exclusif avec le peuple d'Israël. Ainsi, on lit en Jub 15,31 :

> Car il y a plusieurs nations et plusieurs peuples, et tous lui appartiennent. Sur tous, il a donné pouvoir à des esprits pour qu'ils les égarent loin de lui[21].

Mastéma semble être la figure qui défend les démons assignés aux nations auprès de Dieu. Mastéma n'agit ni contre la volonté de Dieu, ni à l'égal de Dieu, ni en concurrence avec lui. Mastéma rappelle à Dieu que les démons ne font que servir son plan en châtiant les pécheurs. Ainsi, dans un passage consacré aux descendants de Shem, le prince Mastéma contrôle les démons en Jub 11,5 : « et au moyen des esprits, il fut envoyé à ceux qui étaient placés sous son contrôle » pour que les idolâtres perpétuent le mal sur terre. Cette action prend la forme de l'envoi par Mastéma de corbeaux et d'autres oiseaux « pour dévorer la semence… et détruire le pays afin de priver les hommes de leur travail » selon Jub 11,11. Abraham, âgé seulement de quatorze ans, met fin à ce cycle en Jub 11,19-22, puisqu'il chassa les corbeaux. Il se place alors en opposition à l'idolâtrie. Dans un autre passage, en Jub 19,28, Abraham bénit Jacob. Il lui souhaite « que les esprits de Mastéma n'aient aucun pouvoir » sur lui et sa descendance afin de les éloigner de Dieu. Il n'est pas à proprement parler question de la mission de Mastéma mais de l'emprise des démons sur les nations. Abraham souhaite qu'Israël ne se fourvoie pas à la suite des nations. Le milieu rédacteur du livre des *Jubilés* fait de Mastéma un agent divin qui supervise les démons dans leurs actions contre les nations. Les démons semblent avoir le pouvoir de tenter les Israélites afin qu'ils vivent comme les nations, mais Mastéma n'a pas vocation à les en dissuader. La tentation fait alors partie intégrante du plan divin et non plus seulement les fautes consécutives à l'adoption d'un mode de vie proche de celui des nations. Ainsi, Mastéma fait figure de pivot dans la stratégie du milieu rédacteur du livre des *Jubilés* pour dissuader les Juifs de céder aux attraits de la culture hellénistique. Le milieu semble vouloir signifier que la tentation fait partie du plan de Dieu et que celui-ci l'a même organisée grâce à Mastéma.

MASTÉMA, LA DOUBLURE DE DIEU POUR LES SCÈNES INCOHÉRENTES OU VIOLENTES

Mastema accomplit encore une autre fonction concernant les Israélites. Il se voit attribuer les actions de Dieu en Genèse et en Exode que le milieu producteur du livre des *Jubilés* juge incompatible avec la bonté divine. Mastéma devient l'initiateur de ces actions toujours comprises à l'intérieur du plan divin. C'est pourquoi il semble accomplir le sale travail que Dieu

[21] Cf. Dt 32,8-9.

ne peut raisonnablement réaliser. Ainsi, l'épisode de la fidélité d'Abraham envers Dieu mise en doute par Mastéma permet de résoudre deux ambiguïtés du récit du sacrifice d'Isaac en Gn 22. En Jub 18,11, la version éthiopienne est conforme à Gn 22,12 qui marque la conclusion de l'épreuve par l'ange de Dieu : עתה ידעתי, « maintenant je sais ». Or, la version latine, connue partiellement, de Jub 18,11 a : *nunc manifestaui*, « maintenant j'ai montré » comme traduction probable de l'expression hébraïque perdue, « maintenant j'ai fait savoir ». Ce changement permet de concilier la distorsion entre l'omniscience de Dieu et le recours à l'épreuve du sacrifice pour savoir si Abraham lui est fidèle ou non. Avec la correction, l'épreuve devient nécessaire pour faire savoir au plus grand nombre la fidélité d'Abraham. Mastéma devient alors l'agent qui permet à Abraham de faire reconnaître sa fidélité en réussissant l'épreuve. Le problème théologique relatif à l'omniscience de Dieu est résolu. Le même épisode permet aussi de stigmatiser le démon Mastéma, car Jub 18,12 précise en conclusion que « le prince Mastéma fut confondu ». L'autre fonction de l'épreuve est de discréditer le démon. Mastéma a donc doublement la fonction d'expliquer des actes perçus comme incohérents avec la bonté et l'omniscience de Dieu. Aussi, comme la colère divine à l'encontre d'Abraham ne trouvait pas de justification, on aurait pu imaginer que Dieu était capable de se repentir d'avoir infligé une nouvelle épreuve à Abraham pour juger une nouvelle fois de sa fidélité. Le milieu rédacteur des *Jubilés* fait un autre choix théologique en introduisant un tiers, Mastéma, pour expliquer les ambigüités de l'action divine à l'encontre d'Abraham.

Le manuscrit 4Q225 des « Pseudo-Jubilés » réécrit l'épisode pour le rendre encore plus explicite. Ainsi, en 4Q225 2 i 9-10, « le Prince Mas[té]ma vint [auprès de Di]eu et accusa Abraham au sujet d'Isaac. » Inspiré par la version du livre des *Jubilés*, l'écrit signifie que Mastéma suggère explicitement à Dieu d'éprouver Abraham sur la base d'une accusation[22]. La suite directe de la proposition est le commandement de Dieu à Abraham de sacrifier son fils. L'épreuve est alors justifiée par les doutes émis par Mastéma auprès de Dieu. La responsabilité de Dieu dans la mise à l'épreuve est ainsi niée ; Mastéma est clairement devenu le responsable. Il est aussi saisissant de lire le verbe « accuser », שטם, dans la justification. Mastéma, en tant que figure, semble reprendre la fonction d'accusateur consignée dans le livre des *Jubilés*, mais avec une différence de taille car ce motif n'est pas mis en relation dans la version du sacrifice d'Isaac en *Jubilés*. La seule attestation de ce lien dans le livre des *Jubilés* se trouve en Jub 48,15 où il est question d'une autre intervention de Mastéma dans l'histoire biblique : la sortie d'Égypte. Le manuscrit 4Q225 réalise le rapprochement des deux épisodes pour caractériser, probablement plus en détail que le livre des *Jubilés*, le rôle de Mastéma auprès des Israélites, et peut-être aussi pour harmoniser les différents

[22] Cf. Job 1-2.

passages du livre concernant Mastéma. Le manuscrit des « Pseudo-Jubilés » semble aller encore plus loin dans la réécriture du passage puisqu'il est question en 4Q225 2 ii 6-10 de Mastéma comme celui qui voulait éprouver la fidélité d'Abraham. On peut même se demander si ce n'est pas Mastéma qui intervient à la place de Dieu pour arrêter le sacrifice. Malheureusement, le passage est lacunaire à cet endroit[23] :

> Les anges de[s hostilités se rassemblèrent tous ensemble,] se réjouissant et disant : « Maintenant il va périr ! » Et [en tout cela le Prince Mastéma voulait vérifier s']il se trouverait fai[ble] et si A[braham] ne se trouverait pas fidèle [à Dieu. Il appela :] « Abraham, Abraham ! » Il répondit : « Me voici. » Il dit : « Mainte[nant je sais que craindre Dieu] ne peut être aimer. »

Il est même possible que le prince Mastéma se retrouve ligoté à la fin de l'épisode et qu'il transmette son pouvoir de nuisance à Bélial, mais le manuscrit est fragmentaire. De nouveau, le passage ajoute des détails provenant de Jub 48,15 puisque « le prince Mastéma avait été lié et enfermé en arrière des Israélites afin qu'il ne les accusât point. » Alors que la ligne suivante affirme la libération de Mastéma et des siens pour qu'ils encouragent les Égyptiens dans l'épisode de la mer des Roseaux et qu'ils accomplissent ainsi le dessein divin, le manuscrit 4Q225 semble signifier la transmission du pouvoir démoniaque à Bélial. Du reste, le fragment 1 – à situer après le fragment 2 – pourrait correspondre à une reprise du même épisode, tout ou partie, mais avec la seule action de Bélial selon 4Q225 1,3. Quoi qu'il en soit, le manuscrit des « Pseudo-Jubilés » se situe dans la même veine que le livre des *Jubilés* lorsqu'il introduit Mastéma pour résoudre des difficultés théologiques concernant l'action de Dieu dans l'histoire.

De même, Mastéma semble se substituer à Yhwh lorsqu'il s'agit de se mettre en colère contre Moïse ou d'accomplir des actes ignobles. Par exemple, le prince Mastéma est accusé de tentative de meurtre à l'encontre de Moïse en Jub 48,2-3 sur le chemin du retour après la révélation sur le mont Sinaï, alors que c'est Dieu qui cherche à le faire mourir en Ex 4,24. Point de repentance dans le livre des *Jubilés* mais la substitution de l'acteur principal, Dieu, par Mastéma. Puis l'ange de Yhwh intervient pour arracher Moïse à Mastéma en Jub 48,4. Ainsi, le beau rôle est donné à l'ange de Dieu. On constate que le milieu rédacteur du livre des *Jubilés* ne pousse pas la réécriture à faire de Dieu lui-même le sauveur, peut-être parce que cela revenait à modifier profondément la scène initiale en Exode. Le milieu souhaite seulement lever toute ambigüité. Un autre exemple en Jub 49,2 illustre l'introduction de Mastéma dans le récit d'Exode pour exonérer Yhwh de toute action horrible. Les « puissances de Mastéma » doivent tuer tous les premiers-nés d'Égypte. En Ex 12,23, la figure anonyme du « destructeur » (המשחית) doit pénétrer dans les maisons. Alors que Mastéma soutenait les Égyptiens contre Moïse dans le passage précédent, il

[23] HAMIDOVIĆ, *op. cit.* (n. 5), p. 216-223.

est maintenant employé contre eux. Il est possible que le milieu rédacteur des *Jubilés* ait voulu éclaircir le passage d'Exode, car on peut se demander s'il y a un ou deux acteurs dans le verset biblique. L'emploi de Mastéma a pour intérêt d'identifier le « destructeur » et de décharger Yhwh de ce crime scandaleux.

MASTÉMA, LE « DÉMON DE MAIN » DE YHWH

À cet égard, l'utilité de Mastéma dans le livre des *Jubilés* est de servir en quelque sorte d'homme de main ou plutôt de « démon de main » à Yhwh. En effet, Mastéma en supervisant les démons assignés aux nations veille à l'accomplissement du plan divin selon une certaine vision de l'histoire. Il endosse le rôle maléfique en accompagnant l'action des démons en même temps que l'idolâtrie, mais pour la bonne cause. De même, Mastéma résout le paradoxe de la théodicée en prenant à son compte les actions ignominieuses que Dieu semble pourtant accomplir en Genèse et Exode. Mastéma permet d'expliquer et de justifier qu'un Dieu omniscient et omnipotent se mette en colère et châtie son peuple. Cette dichotomie peut rappeler à première vue les conceptions gnostiques avec le « vrai dieu », le Pro-Père, et le démiurge d'autre part, mais jamais Mastéma n'est mis sur un pied d'égalité ou même comparé à Yhwh. Mastéma reste l'instrument de Dieu, son « démon de main ». Un tel agent surnaturel contrôlé par Dieu élimine par là même la possibilité d'une repentance de Dieu, car celui-ci ne se voit plus attribuer des colères et des châtiments à outrance. Le livre des *Jubilés* adresse ainsi le message que la bonté de Dieu envers les Israélites est permanente, directe et sans aucune interruption dans l'histoire.

On devine que le milieu rédacteur du livre des *Jubilés* veut signifier leurs erreurs aux Juifs prompts à céder à l'hellénisation, c'est-à-dire à modifier le caractère de la religion juive. Mastéma permet d'éduquer les Juifs dans la foi en un Dieu tout-puissant, y compris sur les nations, bon et juste pour son peuple. Une telle profession de foi devait avoir une forte résonnance dans le contexte de l'insurrection maccabéenne contre les Séleucides, parangons de l'hellénisme. Les passages ambigus en Genèse et en Exode sur « l'outre-puissance », la violence, voire l'arbitraire de Dieu, et sur les éclipses de sa bonté vis-à-vis de son peuple sont réécrits. Mastéma est mobilisé pour lever toute ambigüité et signifier que non seulement Yhwh est tout-puissant dans l'histoire, même l'histoire des nations, mais qu'il est bon envers les Israélites en toute circonstance. Yhwh est donc le seul dieu qui assurera la victoire finale contre les Séleucides, en particulier, et les puissances maléfiques, en général.

En revanche, le milieu rédacteur du livre des *Jubilés* ne semble pas réduire l'adoption du mode de vie grec par certains Juifs à une mise sous la coupe du démon Mastéma. Une telle conception supposerait un dualisme entre Mastéma et Yhwh, ce qui n'est jamais le cas. Quelle que soit sa mission, Mastéma agit toujours sous la férule de Yhwh et pour

Yhwh. Ce rôle d'opposant[24] au Dieu d'Israël est assumé par Bélial[25] (*belhor* en éthiopien) dans le livre des *Jubilés*, voire Moloch en Jub 30,10, mais pas par Satan en tant que figure démoniaque car celui-ci n'apparaît pas personnifié dans l'ouvrage comme on l'a dit. Du reste, il semble que le chef des démons soit couramment appelé Bélial ou Béliar dans l'ensemble du judaïsme des derniers siècles avant notre ère[26]. Il fait régner sur terre le mal mais son extermination totale est promise à la fin des temps. Mastéma n'est ni conçu dans une perspective dualiste, ni dans une perspective eschatologique. On ne peut donc plus tenir Mastéma ni comme une désignation synonymique de Satan, ni comme une autre dénomination de Bélial.

SUMMARY

The book of Jubilees, written in the middle of the second century BCE, gives pride of place to demons in the rewritten passages of Genesis and Exodus. During a long time in scholarship, Mastema was known as another name of the demon Satan because of a common etymology. A close examination of both occurrences in the book of Jubilees invites us to reconsider the relationship between Mastema and Satan in the direction of two separate demons with different functions in the narrative. Thus, Mastema stands out as an agent of YHWH which oversees the demons in their deeds against nations and Israel. Mastema accomplished another mission by taking the place of God in the passages deemed incompatible with divine goodness. Finally, Mastema endorses the ignominious deeds of God in history in order to explain that God Almighty be angry and punish his people. Consequently, the divine repentance is not necessary.

---

24 À cet égard, M. MACH, « Demons », *in* L. H. SCHIFFMAN et J. C. VANDERKAM (éds.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, 1, Oxford 2000, p. 190, remarque que « it is not self-evident that heavenly beings with negative effects on humans are necessarily opposed to God. They may just fulfill his will, and their deeds will then appear as punishing acts ».

25 Cf. Jub 1,20 ; 15,33, voir SEGAL, *op. cit.* (n. 12), p. 251-256. M. TESTUZ, *Les idées religieuses du Livre des Jubilés*, Genève 1960, p. 41, fait de la distinction entre les passages citant Bélial et ceux nommant Mastéma un moyen de distinguer deux sources différentes pour le livre des *Jubilés*. Comme on l'a dit, les deux démons ne sont pas sur le même plan, ni n'ont la même fonction, ce qui invalide l'argument. A. CAQUOT, « Jubilés », *in* A. DUPONT-SOMMER *et al.* (éds.), *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Paris 1987, p. 639, n. 20, remarque la rareté de l'emploi dans le livre des *Jubilés* mais il semble voir en Mastéma, un autre nom de Bélial comme « prince du Mal ». Récemment, SEGAL, *op. cit.* (n. 12), p. 182, n. 5, p. 253, n. 24 et n. 28, soutient la même opinion.

26 Voir les *Testaments des Douze patriarches* et les écrits non-bibliques de Qumrân (92 citations préservées) dont 1QM I 1.5.13 ; IV 2 ; XI 8 ; XIII 2.4.11 ; XIV 9 ; XV 3 ; XVIII 1.3.

MIEUX VAUT PRÉVENIR QUE SUBIR. DE L'USAGE DES LOIS EN NOMBRES 5-6

Micaël Bürki, Collège de France, UMR 7192

Les chapitres 5 et 6 du livre des Nombres sont composés d'un groupe de lois hétéroclites qui interrompt la description du campement des Israélites dans le désert du Sinaï. Une première loi prescrit d'exclure de la communauté les personnes contaminées par trois formes d'impureté, les maladies de peau, צָרַעַת, les écoulements, זָב, et le contact avec un cadavre, נֶפֶשׁ (v.1-4). Une deuxième loi décrit le rituel de restitution de biens mal acquis et prévoit le cas particulier où la personne spoliée serait décédée sans laisser d'héritier, et donc personne à qui restituer les biens (v.5-10). La troisième loi régule le cas de la femme soupçonnée d'adultère par son mari sans qu'il existe de témoin pour confirmer le fait (v.11-26). Une dernière loi régule les vœux du naziréat et en particulier le cas du contact accidentel du nazir avec un cadavre, qui annule son vœu (v.1-21). La section se termine par une bénédiction à prononcer par Aaron et les prêtres en faveur du peuple (v.22-27).

Ces différentes lois ont été étudiées indépendamment les unes des autres, certains commentateurs ne reconnaissant aucun lien entre elles[1]. Ces prescriptions se réfèrent à d'autres lois du Pentateuque et les complètent en mentionnant des cas d'application non prévus par ces lois. Ces amendements pourraient avoir été rassemblés et préservés dans le livre des Nombres à une époque tardive où il n'était plus possible de compléter les lois dans les autres livres du Pentateuque déjà clos[2].

D'autre part, en raison de l'intérêt croissant dans la recherche récente pour les liens entre la narration et les textes législatifs[3], les exégètes cher-

---

1 Voir par exemple, M. NOTH, *Das vierte Buch Mose : Numeri*, Göttingen 1966, p. 42 ; G. B. GRAY, *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers*, ICC, Edinburgh 1912, p. 39 ; B. LEVINE, *Numbers 1-20: A New Translation with Introduction and Commentary*, ABC, New York 1993, p. 181.

2 T. RÖMER, « De la périphérie au centre. Les livres du Lévitique et des Nombres dans le débat actuel sur le Pentateuque », *in* T. RÖMER (éd.), *The Books of Leviticus and Numbers*, BETL CCXV, Leuven/ Paris/Dudley (MA) 2008, p. 23-25.

3 Voir par exemple O. ARTUS, *Les Lois du Pentateuque : Points de repère pour une lecture exégétique et théologique*, Lectio Divina 200, Paris 2005, p. 46-7 ; « Le problème de l'unité littéraire et de la spécificité théologique du livre des Nombres », *in* T. RÖMER (éd.), *The Books of Leviticus and Numbers*, p. 121-43. L'auteur propose une lecture critique des différentes lectures synchroniques du livre des Nombres ; pour une synthèse

chent à mettre en évidence des points communs entre ces lois qui pourraient justifier leur assemblage. D'un point de vue narratif, les chapitres 5 et 6 du livre des Nombres opèrent la jonction entre la description de l'organisation du peuple avant sa mise en route vers la terre promise (chap. 1-4) et celle du sanctuaire (7-10,10). Les quatre lois traitent de questions très différentes, mais elles contribuent toutes à la préservation de la pureté du peuple. Elles accordent aussi un rôle majeur aux prêtres[4]. Ces deux éléments s'accordent de façon significative avec la narration du livre des Nombres qui insiste sur la nécessité pour le peuple de se préserver de toute impureté, condition à la présence divine à ses côtés.

L'objectif de cette étude est de mettre en évidence la structure interne de ces deux chapitres à partir des liens sémantiques et thématiques reliant les différentes lois. Il apparaît ainsi évident que les trois lois principales, sur la restitution des biens mal acquis, sur la femme soupçonnée d'adultère et sur le nazir, formulent des cas particuliers des trois formes d'impureté énumérées dès les premiers versets, respectivement la maladie de peau, les écoulements et le contact avec les morts. La mise en évidence de cette structure offre une grille de lecture qui apporte un nouvel éclairage sur le sens et la fonction à donner à chacune de ces lois.

UNITÉ DE NOMBRES 5-6

Rupture et liens avec la narration

La première partie du livre des Nombres (1,1-10,10) décrit l'organisation du campement d'Israël alors que le peuple s'apprête à quitter le Sinaï en direction de la terre promise. Les tribus d'Israël ont chacune une place assignée dans le campement, la fonction des lévites et l'organisation du tabernacle sont également précisées. Les chapitres 5 et 6 interrompent cette description entre la présentation de l'organisation du peuple (chap. 1-4) et celle du tabernacle (chap. 7,1-10,10). La rupture formelle entre la narration et ce groupe de lois est néanmoins adoucie par une continuité

---

des rapports entre loi et narration *cf.* A. BARTOR, *Reading Law as Narrative : A Study in the Casuistic Laws of the Pentateuch*, Ancient Israel and its Literature 5, Atlanta 2010.

4 Dans son commentaire du livre des Nombres, Jacob Milgrom porte une attention particulière aux éléments sémantiques et thématiques qui permettraient de relier les lois les unes aux autres. Il intitule l'ensemble des chapitres 5-6 « Purification of the Camp » et note l'importance du rôle accordé aux prêtres, *cf. Numbers*, JPS Commentary, Philadelphia/New-York 1990, p. 33-52 ; *cf.* également T. B. DOZEMAN, « Numbers 5:1-6:27, Camp Legislation to Prevent Defilement », *The Book of Numbers, in The New Interpreter's Bible*, II, Nashville 1998, p. 55 ; R. ACHENBACH, *Die Voll- endung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch*, Wiesbaden 2003, p. 499-517. Achenbach met également en évidence le thème de la pureté dans ces deux chapitres ; Seebass insiste plus sur le rôle joué par les prêtres : « Fünf Fälle priesterlicher Kompetenzen », *Numeri*, BKAT IV/1, Neukirchen-Vluyn 2012, p. 108.

sémantique qui relie les premiers versets du chapitre 5 aux chapitres précédents. De façon significative, le terme מַחֲנֶה est omniprésent (14 occurences) dans les 4 premiers chapitres du livre avant de disparaître jusqu'au chapitre 10. Son utilisation intensive (4 occurences) dans les 4 premiers versets du chapitre 5 (v. 2,3,4) opère le lien avec la section précédente. De cette manière, l'énumération des trois cas d'impureté nécessitant la mise à l'écart de la communauté prolonge la description du camp pour en fixer les contours extérieurs, distinguant l'intérieur, בְּתוֹךְ (5,3), de l'extérieur, חוּץ (5,3.4), de la communauté. Il ne s'agit pas tant de dresser la frontière géographique du campement que d'établir de façon symbolique les limites sociales du groupe[5]. Car, comme le souligne le célèbre ouvrage de Mary Douglas, dans toutes sociétés les règles de pureté contribuent à l'organisation du groupe et à l'établissement de ses frontières identitaires[6].

À l'autre extrémité, la bénédiction à prononcer par les prêtres forme une conclusion naturelle à ces deux chapitres de lois. La suite de la narration du livre des Nombres montre que la présence de Yhwh au milieu de son peuple dépend de sa pureté[7]. Les lois des chapitres 5-6 prévoient des cas particuliers non traités par les autres lois du Pentateuque afin de prévenir toute possibilité de contamination. La bénédiction sacerdotale valide ainsi la pureté du peuple par l'apposition du nom de Yhwh à la communauté. Elle opère la jonction entre le matériel relatif à l'organisation du peuple et les chapitres suivants qui décrivent le sanctuaire[8].

La formulation des lois

La cohérence de l'unité formée par les chapitres 5-6 se manifeste également par son organisation interne. Ses différentes composantes sont encadrées de façon identique par une formule introductive désignant Yhwh comme le législateur et Moïse comme le promulgateur des lois[9] :

> Yhwh parla à Moïse et dit : (Nb 5,1.11 ; 6,1.22).

---

5 *Cf.* C. FREVEL, « Purity Conceptions in the Book of Numbers in Context », *in* C. FREVEL et C. NIHAN (éds.), *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism,* Dynamics in the History of Religion 3, Leiden 2013, p. 383.

6 M. DOUGLAS, *De la souillure, Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris 2001, p. 131, (*Purity and Danger*, 1966) ; sur la fonction sociale des règles de pureté dans la Bible hébraïque voir en particulier H. EILBERG-SCHWARTZ, *The Savage in Judaism. An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism*, Bloomington/Indianapolis 1990 ; C. NIHAN, « Forms and Functions of Purity in Leviticus », *in* C. FREVEL et C. NIHAN (éds.), *Purity and the Forming of Religious Traditions* (n. 3), p. 311-367.

7 *Cf.* en particulier W. W. LEE, « The Conceptual Coherence of Numbers 5,1-10,10 », *in* T. RÖMER (éd.), *The Books of Leviticus and Numbers* (n. 2), p. 473-489.

8 Lee pense néanmoins que les chapitres 5-6 sont plus proches des chap. 1-4 que des chap. 7-10, *op. cit.* (n. 7), p. 482 ; *cf.* également DOZEMAN, *op. cit.* (n. 4), p. 60, n. 20.

9 Pour le lien que ces suscriptions créent avec l'ensemble des dix premiers chapitres du livre et en particulier les chapitres 1 à 4, *cf.* LEE, *op. cit.* (n. 7), p. 473-489, 474-5 ; ACHENBACH, *op. cit.* (n. 4), p. 499.

Yhwh ordonne ensuite à Moïse de s’adresser au peuple :

Ordonne (צַו) aux enfants d’Israël (5,2).
Parle (דַּבֵּר) aux enfants d’Israël (5,6.12 ; 6,2).

Le premier ordre se distingue des suivants en utilisant le verbe צוה, « ordonner », plutôt que דבר, « dire », alors que la dernière section introduit Aaron et les prêtres comme intermédiaires supplémentaires :

Parle à Aaron et à ses fils, et dis : Vous bénirez ainsi les enfants d’Israël, vous leur direz : (6,23).

De façon similaire, chaque partie se termine par une synthèse de la loi édictée. La première et la dernière partie se terminent par une mention commune de la réalisation du commandement édicté. En ouverture, Yhwh ordonne et, en conclusion, Israël a accompli le commandement :

Les enfants d’Israël firent ainsi, et ils les renvoyèrent hors du camp ; comme Yhwh l’avait ordonné à Moïse, ainsi firent les enfants d’Israël. (5,4)

A l’autre extrémité, Yhwh reprend la parole pour confirmer lui-même la réalisation de la bénédiction[10] :

C’est ainsi qu’ils (les prêtres) mettront mon nom sur les enfants d’Israël et je les bénirai.(6,27)

Parmi les trois lois placées au cœur des deux chapitres, la deuxième et la troisième sont conclues par la même formule, la loi sur le nazir comporte deux conclusions :

Telle est la loi (וְזֹאת תּוֹרַת) sur la jalousie… (5,29-30).
Telle est la loi (וְזֹאת תּוֹרַת) sur le naziréen… (6,13).
Telle est la loi (וזֹאת תּוֹרַת) pour celui qui fait vœu de naziréat ; telle est son offrande à Yhwh pour son naziréat, outre ce que lui permettront ses ressources. Il accomplira ce qui est ordonné pour le vœu qu’il a fait, selon la loi de son naziréat. (6,21)

La loi sur les biens mal acquis se termine par une prescription générale sur la part des offrandes revenant aux prêtres qui sonne également comme une conclusion :

Tous les prélèvements, toutes les choses consacrées qui sont apportées au prêtre lui reviennent. Les choses consacrées lui reviennent, ce qui lui est apporté lui revient. (5,9-10).

L’unité de cette section se manifeste également dans l’insistance systématique de l’application des lois aux hommes comme aux femmes. Cette spécificité apparaît une première fois à propos des trois cas d’exclusion qui s’appliquent « aux mâles et aux femelles », מִזָּכָר עַד־נְקֵבָה (5,3). Elle apparaît à nouveau à propos des sacrilèges qui concernent « hommes ou femmes », אִישׁ אוֹ־אִשָּׁה (5,6). La loi sur la femme soupçonnée d’adultère ne

[10] DOZEMAN, *op. cit.* (n. 4), p. 60.

s'applique pas de la même manière à l'homme comme à la femme, on reviendra sur ce point sensible, mais elle mentionne l'un et l'autre en conclusion afin d'établir les responsabilités de chacun (5,31)[11]. On retrouve finalement cette double adresse en ouverture de la loi sur le nazir qui concerne à nouveau « un homme ou une femme », אִישׁ אוֹ־אִשָּׁה (6,2). Cette insistance s'explique par le souci, implicite dans la description du campement, de maîtriser toutes les possibilités de contamination du peuple, tant les hommes que les femmes.

Thématiques communes aux différentes parties

Bien que ces lois traitent de sujets très différents, les commentateurs ont noté le rôle prédominant joué par les prêtres dans chacune d'elles. Les prêtres sont d'abord mentionnés comme les bénéficiaires des offrandes sacrées (5,8-10), ils président au rituel de la femme soupçonnée d'adultère (5,15-27), au rite de reconsécration du nazir (6,11.16.19-20), avant de prononcer la bénédiction en faveur du peuple[12].

La question de la pureté constitue également un fil conducteur[13]. La répétition de la racine טמא, qui désigne l'impureté, manifeste une réelle préoccupation pour cette question[14]. Cela est mentionné explicitement dès le verset 3 par l'ordre de mettre à l'écart les personnes atteintes de trois formes principales d'impureté. La loi sur les biens mal acquis ne fait pas de référence explicite à l'impureté mais considère néanmoins la spoliation de biens comme un sacrilège, מַעַל (5,6). La question est centrale pour les lois sur la femme soupçonnée d'adultère et le nazir.

Logique et structure d'ensemble des chapitres 5-6.

L'unité des deux chapitres apparaît avec évidence à la fois d'un point de vue narratif, rédactionnel et même en dépit des apparences, thématique. Il est beaucoup moins évident de rendre compte de la logique qui prévaut au regroupement de ces lois. Dans son commentaire, Jacob Milgrom est attentif aux moindres signes manifestant un lien logique entre les différentes lois. Il rapproche la mention des cheveux, littéralement de la tête du nazir sur laquelle le rasoir ne doit pas passer (6,5), de celle des cheveux, littéralement de la tête de la femme soupçonnée d'adultère, qui doit être décou-

---

11 D. T. Olson pense au contraire que cette loi qui concerne uniquement la femme introduit une rupture par rapport aux autres lois de ces chapitres qui visent hommes et femmes : *Numbers*, Interpretation, Louisville 1996, p. 35.

12 *Cf.* MILGROM, *op. cit.* (n. 4), p. 34 ; LEE, *op. cit.* (n. 7), p. 483 ; SEEBASS, *op. cit.* (n. 4), p. 108. P. J. BUDD, *Numbers*, WBC 5, Waco 1984, p. 54.

13 Voir en particulier MILGROM, *op. cit.* (n. 4), p. 33, n. 15 ; DOZEMAN, *op. cit.* (n. 4), p. 59 *sq.* ; ACHENBACH, *op. cit.* (n. 4), p. 499 ; LEE, *op. cit.* (n. 7), p. 482-483. Lee ne pense cependant pas que cette thématique constitue un fil conducteur pour l'ensemble des chapitres 1 à 10.

14 Nb 5,2.3.13.14.20.27.28.29 ; 6,7.9.12. Voir la recension du vocabulaire lié à l'impureté dans le livre des Nombres dans FREVEL, *op. cit.* (n. 5), p. 370-378.

verte (5,18)[15]. Selon le midrash, la juxtaposition de ces deux lois illustre l'opposition entre la femme dépravée et la femme vertueuse. Cette opposition imaginée par les rabbins ne repose néanmoins sur aucun autre élément textuel. Milgrom observe un autre lien entre la mention de l'exclusion de la personne atteinte d'une maladie de peau מצרע (5,2) et la loi sur les biens mal acquis qui préconise la pratique d'un sacrifice de réparation אָשָׁם, sacrifice peu commun mais qui apparaît également dans le rituel de purification du מְצֹרָע[16]. Selon Milgrom, cette mention commune a pu motiver le rapprochement de ces deux lois. En prolongeant cette logique, on observe que le troisième cas d'exclusion lié au contact avec un cadavre, טָמֵא לָנָפֶשׁ (5,2), trouve un écho dans la loi sur le nazir qui développe justement le cas particulier où un nazir entrerait accidentellement en contact avec un cadavre, נֶפֶשׁ מֵת (6,6 *sq.*). Finalement, le deuxième cas d'exclusion, qui concerne les personnes atteintes d'écoulement, זָב (5,2), pourrait également être relié avec la loi sur la femme soupçonnée d'adultère dont l'ordalie consiste justement à provoquer ou non l'avortement, et donc un écoulement (5,27).

Le soin apporté à la rédaction de ces deux chapitres et à leur insertion dans la narration du livre invite à suivre cette hypothèse manifestée par des liens sémantiques ou thématiques et à considérer les trois lois sur les biens mal acquis, la femme adultère et le nazir comme des développements particuliers des trois cas d'exclusion mentionnés en ouverture de cette section.

INTERPRÉTATION DES LOIS DANS LEUR CONTEXTE STRUCTUREL ET NARRATIF

L'impureté liée au contact avec un cadavre (Nb 5,2) et la loi sur le nazir (Nb 6,6-12)

Le rapprochement entre les trois cas d'exclusion et les trois lois développées dans les versets suivants apparaît de la façon la plus évidente à propos du dernier cas d'exclusion du camp : le contact avec les cadavres et la loi sur le naziréat. Aucune autre législation ne spécifie le statut du nazir, attesté cependant par les textes narratifs[17]. Cette loi est structurée en trois

---

15 MILGROM, *op. cit.* (n. 4), p. 43.

16 MILGROM, *op. cit.* (n. 4), p. 34.

17 L'institution du naziréat est attestée par quelques textes narratifs (1 S 1 et 11 ; Jg 13 et 16). Ils présentent le naziréat comme un statut acquis dès la naissance et qui se manifeste par le fait de ne jamais se couper les cheveux et de s'abstenir de boissons alcolisées. Ils ne fournissent que peu de renseignements sur la fonction qu'occupe le nazir dans la société. La législation des Nombres se démarque des textes narratifs en présentant la possibilité d'établir un vœu temporaire de nazir, et en ajoutant l'interdit de contact avec les morts ; voir le résumé de thèse de C. LEMARDELÉ, « Être nazir : du guerrier yahwiste au vœu cultuel du judaïsme ancien. Origine et transformation d'un rite de cheveux », *RHR* 3, 2007, p. 275-288 ; pour d'autres références *cf.* SEEBASS, *op. cit.* (n. 4), p. 150.

parties qui présentent successivement le vœu du nazir (v. 1-5), la marche à suivre si le nazir venait accidentellement à être contaminé par un cadavre (6-12) et le rituel de fin de vœu (13-21).

Cette loi innove par rapport aux textes narratifs en présentant la possibilité de faire un vœu temporaire. De cette innovation découle la nécessité de décrire les rituels de consécration et de désécration. La partie centrale de la loi sur le contact avec les cadavres reflète également ce changement car le nazir n'est plus simplement caractérisé par le fait de ne jamais s'être coupé les cheveux et de ne jamais avoir consommé de boissons alcoolisées depuis sa naissance. Le vœu temporaire présenté dans la loi implique le passage du profane au sacré et, par conséquent, la possibilité d'une contamination par une impureté qui annule sa consécration. Le plus étonnant dans cette loi est que seule la contamination par un cadavre est mentionnée alors que le nazir est également exposé à d'autres formes de contamination[18]. Pour comprendre la spécificité de cette loi, il faut la mettre en perspective avec les autres législations relatives à cette forme d'impureté.

Premièrement, le Lévitique énumère les différents animaux dont le cadavre est source d'impureté (Lv 11,24-47). Il stipule que cette impureté s'étend jusqu'au soir et doit être purifiée par un simple lavage des vêtements (v.25). Le contact avec les cadavres humains semble répondre à une logique différente de celle des cadavres animaux. Les lois qui s'y rapportent ne distinguent plus différentes sortes de cadavres, comme dans le cas des différentes espèces animales, mais différencient plutôt les personnes contaminées par un cadavre humain quel qu'il soit. Les laïcs, membres du peuple, sont considérés comme impurs pour une durée de 7 jours après un contact avec un cadavre (Nb 19,11). Ils doivent se purifier avec une eau lustrale, le troisième et le septième jour (v.12). En cas de non-respect du rituel, la personne est exclue du camp car elle contamine directement le sanctuaire (v.13.20). Une autre loi régule le contact des prêtres avec les cadavres (Lv 21,1-6). Il leur est interdit d'approcher un cadavre à l'exception de celui de l'un de leurs proches parents (Lv 21,1-3). Les prêtres ne peuvent pas se souiller par de tels contacts car ils sont saints (v.6)[19]. La loi du Lévitique présente ensuite une règle encore plus contraignante relative au grand prêtre (Lv 21, 10-13). Tout contact avec un défunt lui est absolument interdit, même ceux de sa proche famille (v.11). Il doit rester séparé à l'intérieur du sanctuaire et ne pas le profaner par de tels contacts (v.13). La mise en perspective de ces différentes lois révèle que la législation varie en fonction du statut social des personnes suscep-

---

[18] MILGROM, *op. cit.* (n. 4), p. 46. Milgrom précise que l'interdit ne se limite pas à un contact physique avec un cadavre mais qu'il comprend une simple proximité avec lui ; sur la notion de cadavre, נֶפֶשׁ, *cf.* C. FREVEL, « Struggling with the Vitality of Corpses. Understanding the Rationale of the Ritual in Numbers 19 » *in* J.-M. DURAND, T. RÖMER et J. HUTZLI (éds), *Les vivants et leurs morts. Actes du colloque organisé par les chaires d'Assyriologie et des Milieux bibliques du Collège de France, Paris, les 14 et 15 avril 2010,* OBO 257, Fribourg/Göttingen 2012, p. 222-225.

[19] Voir également Ez 44,25-27 qui indique le rituel de purification à suivre pour les prêtres qui sont souillés par le décès d'un proche.

tibles d'être contaminées. Cette caractéristique distingue le contact avec les cadavres des autres formes d'impuretés, les écoulements ou les maladies de peaux, dont le traitement est identique pour l'ensemble du peuple[20].

La distinction entre les cadavres des membres de la famille et ceux plus éloignés n'est pas significative pour elle-même. Elle sert à distinguer les membres du peuple pour lesquels aucun interdit n'est posé, des prêtres qui doivent limiter les sources de contamination en s'occupant uniquement des cadavres de la famille sacerdotale et de ne pas se souiller inutilement avec d'autres cadavres, et finalement du grand prêtre pour lequel aucun contact n'est toléré[21]. La classification faite par cet ensemble de règles de pureté exprime plutôt l'ordre social en illustrant concrètement les statuts des laïcs par rapport aux prêtres ainsi que le statut particulier du grand prêtre au sommet de l'organisation de la communauté[22].

Selon cette perspective, la loi sur le contact du nazir avec un cadavre rapproche le statut du nazir de celui du grand prêtre puisqu'il lui est également interdit d'approcher un cadavre, même de sa propre famille, durant toute la durée de son vœu (Nb 6,6-7)[23]. Cet interdit est justifié par la séparation, נזר, voulue par son statut (v.6.7.8), et par son état de sainteté, קָדֹשׁ, (v.5.8). Cette justification est calquée sur le modèle des prêtres également « saints » (Lv 21,6.8) et en particulier, comme cela a souvent été souligné, celui du grand prêtre, « séparés » (v.12).

La loi sur le nazir est par conséquent régie par la même logique que les lois précédentes. Elle illustre la nécessité de clarifier le statut social d'un membre du peuple intégrant pour une période limitée la zone sacrée habituellement réservée aux prêtres. Dans ce cas particulier, le nazir n'est plus soumis au régime des laïcs mais à celui du grand prêtre. La loi spécifie néanmoins la situation où le nazir serait accidentellement en contact avec un défunt. Dans ce cas particulier, le vœu du nazir est annulé et il doit suivre les sept jours de purification préconisés pour le laïc. Au terme de

---

20 Achenbach différencie également le contact avec les morts des autres situations d'impureté en ce qu'il contamine de l'extérieur alors que les autres d'impureté proviennent du corps de la personne contaminée. La loi sur le contact avec les morts anticipe la contamination, alors que les autres lois les traitent car elles sont incontrolables, *cf.* ACHENBACH, *op. cit.* (n. 4), p. 499-517.

21 L'insistance de Frevel sur les liens de parenté comme élément de classification n'est pas justifié. Cette distinction recoupe en réalité les classes sociales : le peuple s'occupe des cadavres de l'ensemble du peuple, les prêtres s'occupent de ceux des prêtres, alors que le grand-prêtre, seul de son statut, ne peut s'occuper de son propre cadavre ; le prêtre ne doit pas se souiller « parmi son peuple », בְּעַמָּיו (Lv.21,1), ce qui distingue les prêtres du peuple de façon générale. L'énumération des liens de parenté (mère, père, fils, frère et sœur vierge) synthétise l'ensemble des liens constitutifs de la famille au sens de clan et ne doit pas être compris au sens restreint que ces liens recouvrent aujourd'hui; *cf.* FREVEL, *op. cit.* (n. 5), p. 388.

22 Pour une synthèse sur l'utilisation du rituel comme légitimation du pouvoir, *cf.* C. BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York/Oxford 1992, p. 197-223.

23 La formulation reprend à l'identique celle de Lv 21.11 en ajoutant simplement la mention du frère et de la sœur déjà mentionnés en Lévitique à propos des prêtres (v.2-3).

cette période, il se rase à nouveau la tête pour marquer le renouvellement de son vœu. Il offre au prêtre deux tourterelles ou colombes, l'une en sacrifice pour les péchés, l'autre en holocauste au moment de réintégrer le sanctuaire afin de recommencer sa période de vœu depuis le début (Nb 6,9-12).

Alors que le grand prêtre doit absolument se préserver de toute contamination en restreignant ses déplacements au sanctuaire (Lv 21,12), le nazir est quant à lui sujet à la possibilité d'une contamination accidentelle. Le nazir représente un entre-deux, entre le statut de laïc et celui du grand prêtre, qui nécessitait d'être pris en compte par le législateur soucieux d'anticiper toute potentialité de contamination.

Du point de vue social, cette loi montre que les vœux du naziréat correspondent à l'occupation temporaire d'un statut très élevé mais entièrement dépendant du respect des lois de pureté liées à ces vœux. Un écart, même accidentel, et on redevient un membre anonyme du peuple. Le cas spécifique de contamination du nazir par un cadavre au détriment d'autres formes de contamination a probablement été retenu en raison de la spécificité de cette forme d'impureté comme expression de la hiérarchie sociale.

L'impureté liée aux écoulements (Nb 5,2) et la femme soupçonnée d'adultère (Nb 5,11-31)

La loi sur la femme soupçonnée d'adultère a suscité et suscite encore de nombreux commentaires, en particulier de lectures féministes qui s'étonnent du sort réservé à la femme dans le cadre de cette loi, alors que le cas de l'adultère du mari n'est pas évoqué[24]. Pour atténuer l'impression négative laissée par ce texte, Jacob Milgrom évoque la législation du Lévitique qui prescrit la mise à mort de l'homme et de la femme adultères (Lv 20,10). Selon lui, l'ordalie prescrite par le livre des Nombres a pour fonction de limiter la frénésie de la vengeance du mari et le lynchage par le peuple prévu par la loi en cas d'adultère. Elle offre à la femme une possibilité d'échapper à la mort[25]. Michael Fishbane a de son côté proposé de lire

---

[24] A. BACH, « Good to the Last Drop: Viewing the Sotah (Numbers 5.11–31) as the Glass Half Empty and Wondering How to View It Half Full », *in* J. C. EXUM et D. J. A. CLINES (éds), *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible,* Sheffield 1993, p. 26-54, réédité dans un ouvrage qui regroupe plusieurs publications importantes sur ce texte, A. BACH (éd.), *Women in the Hebrew Bible: A Reader*, New York 1999, p. 506–515 ; T. FRYMER-KENSKY, « The Strange Case of the Suspected Sotah (Num V 11-31) », *VT* 34, 1984, p. 11-26, repris dans BACH, *op. cit.* (n. 24), p. 463-474, 467.

[25] J. MILGROM, « The Case of the Suspected Adulteress, Numbers 5:11-31: Redaction and Meaning », *in* R. E. FRIEDMAN (éd.), *The Creation of Sacred Literature*, Berkeley 1981, p. 69-79, l'article est également repris dans BACH, *op. cit.* (n. 24), p. 475-482 ; dans le même sens H. C. BRICHTO, « The Case of the Śōṭā and a Reconsideration of Biblical 'Law' », *HUCA* 46, 1975, p. 55-59; J. SASSON, « Numbers 5 and the 'Waters of Judgment' », *BZ* 16, 1972, p. 249-251, également repris dans BACH, *op. cit.* (n. 24), p. 483-502. Voir aussi E. VON NORDHEIM, « Das Gottesurteil als Schutzorakel für die Frau nach Numeri 5 », *in* R. BARTEKMUS *et al.*, *Konsequente Traditionsgeschichte*, OBO 126, Fribourg/Göttingen 1993, p. 297-309.

la loi de manière symbolique. Il note un grand nombre de correspondances sémantiques avec les textes prophétiques qui décrivent Israël comme une femme adultère, infidèle à Yhwh en adorant d'autres divinités[26].

Ces lectures ont en commun de mettre l'accent sur l'accusation morale d'adultère. Jacob Milgrom note cependant que la racine נאף qui désigne habituellement l'adultère n'apparaît à aucun moment dans le texte[27]. De son côté, Sarah Shectman note que le dernier verset de la loi (v.31) qui semble disculper le mari par rapport à la femme ne désigne pas la culpabilité de la femme par rapport à son mari comme cela est généralement compris. Ce verset fait référence à la loi sur les vœux qui rend le mari responsable des vœux de son épouse (Nb 30)[28]. Le mari n'est donc pas déchargé de toute responsabilité alors que la femme serait coupable, il est simplement déchargé de la responsabilité prévue par la loi par rapport au serment de la femme prononcé au cours du rituel (v.19).

Ces deux remarques montrent que la question de la culpabilité morale de la femme ne constitue pas l'enjeu principal de cette loi. En revanche, la loi insiste sur l'état d'impureté ou de pureté de la femme : la femme dissimule-t-elle son impureté, טמא (v.13,14,19,20,27, 28,29) ? La fonction de l'ordalie est explicitement de déterminer son état d'impureté ou de pureté, טהר (v.28). Milgrom a proposé d'organiser le texte de façon concentrique à partir des différentes occurrences de la racine טמא[29]. Mais il précise que l'impureté à laquelle il est fait référence est une impureté d'ordre éthique et non rituelle[30]. En effet, le livre du Lévitique qui expose une liste des relations sexuelles illicites (18,6-18) considère explicitement ces rapports comme des formes d'impureté (18,24-30)[31]. Les commentateurs distinguent les formes d'impureté corporelle et les impuretés morales causées par la désobéissance à des commandements[32]. Dans les textes, les deux catégories ne se distinguent pas si facilement et les deux aspects peuvent se superposer.

Il apparaît par conséquent pertinent de laisser les questions morales qui ont suscité de nombreux commentaires au second plan et d'aborder cette loi du point de vue de l'impureté corporelle de la femme. Cet angle d'approche est suggéré par la possibilité d'un lien direct de cette loi avec le

26 M. FISHBANE, « Accusations of Adultry : a Study of Law and Scribal Practice in Numbers 5 :11-31 », *HUCA* 45, 1974, p. 25-45, repris dans BACH, *op. cit.* (n. 24), p. 487-502, 490–93.

27 MILGROM, *op. cit.* (n. 4), p 350, explique l'omission de ce terme par le fait que l'adultère n'est pas avéré et par conséquent qu'il relève uniquement du jugement divin exprimé par l'ordalie et non de la juridiction humaine qui requiert la mise à mort.

28 S. SHECTMAN, « Bearing Guilt in Numbers 5:12-31 », *in* J. STACKERT, B. NEVLING PORTER et D. P. WRIGHT (éds.), *Gazing on the Deep: Ancient Near Eastern, Biblical, and Jewish Studies in Honor of Tzvi Abusch*, Bethesda 2010, p. 479-493.

29 *Cf.* MILGROM, *op. cit.* (n. 4), p. 351-2.

30 Milgrom qualifie de rituelles les impuretés liées au corps par opposition aux impuretés dont l'origine est morale, MILGROM, *op. cit.* (n. 4), p. 37.

31 Sur l'adultère compris comme un péché dans le Proche-Orient ancien, *cf.* MILGROM, *op. cit.* (n. 4), p. 348-350.

32 Pour une présentation de ces deux catégories voir NIHAN, *op. cit.* (n. 6), p. 321-350.

deuxième cas d'exclusion lié aux écoulements (Nb 5,2). Ce lien n'est pas uniquement suggéré par l'organisation des deux chapitres ou le contexte narratif. Le rituel de l'ordalie a pour but de provoquer ou non un écoulement, synonyme d'avortement, et par là de prouver si la femme est réellement adultère.

L'absence d'écoulement garantit la pureté de la femme alors qu'un écoulement atteste de son impureté (Nb 5,27-28). La logique mise en œuvre dans cette loi est identique à celle de la loi sur les écoulements qui considère que les écoulements masculins ou féminins sont sources d'impureté et nécessitent l'exclusion. Pour comprendre la spécificité du cas de la femme soupçonnée d'adultère il faut comprendre ce texte par rapport à une grossesse de la femme soupçonnée. Le cas particulier concerne un adultère non avéré (v.13). Le soupçon est donc probablement suggéré au mari par la découverte de la grossesse de son épouse[33]. Sans ce présupposé, l'ordalie dont le but est de provoquer le rejet du produit de l'adultère ne fait aucun sens.

Ainsi du point de vue des règles de pureté, la femme enceinte fait office de cas particulier. La grossesse faut-il le rappeler, se manifeste par l'absence de menstruation. La femme enceinte est considérée comme pure toute la durée de la grossesse et dispensée de sortir du camp périodiquement, comme cela est exigé pour les autres femmes de la communauté. Ce n'est qu'à la suite de son accouchement que la femme reprend le rythme d'exclusion et un rituel spécifique, marque sa réintégration parmi les autres femmes (Lv 12,1-8).

La loi de Nombres 5 gère ainsi le cas particulier de la femme enceinte qui, durant le temps de la grossesse, bénéficie d'une certaine immunité du point de vue des règles de pureté. Par cette loi, les scribes donnent un cadre légal au cas particulier où une femme enceinte, considérée comme pure, dissimulerait néanmoins une impureté liée à la conception illégitime de l'enfant[34]. Car si la femme est enceinte des suites d'un adultère, elle est impure selon la loi du Lévitique, contamine et menace de façon souterraine l'ensemble de la communauté. L'ordalie a donc pour fonction, non pas tant d'établir la culpabilité de la femme ou de rassurer le mari, mais dans le contexte narratif du livre des Nombres, d'assurer la communauté de la pureté de la femme enceinte présente à l'intérieur du camp. Cela explique le régime particulier attribué dans ce texte à l'infidélité de la femme par rapport à celle du mari. Bien que s'appuyant sur d'anciens rituels courants dans le Proche-Orient ancien, cette loi reflète plus un exercice spéculatif de scribes qu'une pratique réelle[35].

---

33 J. JEON, « Two Laws in the Sotah Passage (Num v 11–31) », *VT* 57, 2007, p. 193, n. 49.

34 La dissimilation de l'impureté de la femme est liée d'un point de vue moral à l'absence de témoins de l'adultère (Nb 5,13) mais aussi du point de vue des règles de pureté à la grossesse de la femme.

35 Cette observation est également manifestée par le caractère composite de cette loi qui mélange plusieurs rituels, *cf.* JEON, *op. cit.* (n. 33), p. 181-207.

L'impureté liée aux maladies de peaux צָרַעַת *(Nb 5,2) et la loi sur la réparation des biens mal acquis (Nb 5,5-10)*

Le dernier cas d'exclusion concerne la personne atteinte d'une maladie de peau, que notre hypothèse conduit à relier à la loi sur la réparation des biens mal acquis[36]. Ce rapprochement est certainement le moins évident des trois, mais il repose néanmoins, comme le souligne Milgrom, sur la pratique commune au rituel de purification de la personne atteinte de maladie de peau, le מְצֹרָע (Lv 14,12), et à la loi sur les biens mal acquis d'un sacrifice de culpabilité, אָשָׁם, par ailleurs rarement mentionné[37].

La difficulté réside dans notre capacité à comprendre la logique du lien entre deux phénomènes, le vol et les maladies de peaux, qui selon les catégories modernes sont complètement hétérogènes. Ce n'est pourtant pas le cas dans de nombreuses sociétés qui interprètent l'occurrence de maladies comme des malédictions, des sanctions divines, entre autres comme la conséquence de la propriété d'un bien illicite[38]. Serait-ce également le cas pour צָרַעַת [39] ?

Un large consensus existe aujourd'hui pour reconnaître que le terme צָרַעַת ne décrit pas la lèpre comme cela a longtemps été admis. Les symptômes décrits par les textes bibliques ne sont pas spécifiques de la maladie d'Hansen par rapport à d'autres maladies cutanées, alors que les résorptions osseuses qui en sont caractéristiques ne sont pas mentionnées. D'autre part, la mise à l'écart d'une ou deux semaines entre deux examens par les prêtres ne correspond pas non plus à la lente évolution de cette maladie. D'autres tentatives d'identification à partir des symptômes décrits par le Lévitique (13-14) montrent que צָרַעַת ne correspond pas non plus à une autre affection cutanée (psoriasis, cancer de la peau, galle…) connue à ce jour. Les symptômes décrits par le Lévitique semblent plutôt réunir ceux de plusieurs affections cutanées[40]. De la même façon que la législation du chapitre 15 du Lévitique regroupe différentes formes d'écoulements corporels, tant féminins que masculins, sous le terme commun זוֹב, le phénomène décrit par le terme צָרַעַת englobe un ensemble d'infections cutanées considérées comme impures. Il faut donc considérer ce terme comme une appellation technique désignant une catégorie d'impureté élaborée par les scribes pour gérer l'ensemble des maladies de peaux d'un point de vue

---

36 Cette loi reprend celle de Lv 5, 20-26 en y ajoutant la mention de la repentance (v.7) manifestant ainsi l'interprétation morale de cette loi qui dans le Lévitique se concentre sur l'aspect cultuel, de l'offense faite à la divinité par un faux vœu, plutôt que sur le vol d'un objet ; *cf.* I. KNOHL, *The Sanctuary of Silence, The Priestly Torah and the Holiness School*, Minneapolis 1995, p. 177-180.

37 MILGROM, *op. cit.* (n. 4), p. 34.

38 Cf. en particulier M. MAUSS, « Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » *in Sociologie et anthropologie*, Paris 1968[4]. Dans cet essai, Mauss interprète *le hau*, nom indigène donné à une malédiction liée à la possession de biens illégitimes, comme l'illustration de ce qu'il nomme « l'obligation du don ».

39 Le développement qui suit est une synthèse d'une étude en cours sur צָרַעַת.

40 Pour une discussion détaillée des symptômes et les références, *cf.* J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, AB 3, New York/London 1994, p. 768-901, 816-26.

rituel. Le terme צָרַעַת désigne une construction sociale et non une maladie, ni même un groupe de maladies au sens pathologique du terme. C'est donc comme d'une forme d'impureté et non d'une maladie qu'il convient d'approcher ce phénomène.

Pour cela, le modèle fourni par Mary Douglas me paraît le plus pertinent. Dans son étude devenue classique, elle analyse le corps humain comme une image de la société :

> Le corps humain est le modèle par excellence de tout système fini. Ses limites peuvent représenter les frontières menacées ou précaires. Comme le corps a une structure complexe, les fonctions de, et les relations entre, ses différentes parties peuvent servir de symboles à d'autres structures complexes. Il est impossible d'interpréter correctement les rites qui font appel aux excréments, au lait maternel, à la salive, etc., si l'on ignore que le corps est un symbole de la société, et que le corps reproduit à une petite échelle les pouvoirs et les dangers qu'on attribue à une structure sociale[41].

Selon cette perspective, les symptômes décrits dans le Lévitique, empruntés à différentes affections cutanées, expriment de façon symbolique une problématique liée à la société. Plusieurs commentateurs ont noté que les différents symptômes du מְצֹרָע sont caractérisés par leur caractère éruptif, exprimé par le terme hébreu פרח « faire irruption », qui ponctue la législation du Lévitique. Ainsi le מְצֹרָע est-il impur lorsque ses plaies « bourgeonnent », mais devient pur sans pour autant en guérir dès lors qu'elles se stabilisent[42]. Comme le note Mary Douglas qui a également abordé cette question spécifique, צָרַעַת exprime l'irruption de l'intérieur du corps humain vers l'extérieur, la peau en constituant la frontière[43]. Elle interprète ensuite le corps comme le microcosme du sanctuaire, le macrocosme[44]. Elle voit ainsi צָרַעַת comme une agression des frontières, celles du corps, qui symboliseraient les frontières du tabernacle délimitant le lieu de résidence de la divinité. Mary Douglas a appliqué ce schéma interprétatif à l'ensemble du livre du Lévitique et la considération de son travail dépasserait l'espace de cette étude[45]. Son approche du corps du מְצֹרָע comme microcosme offre une grille de lecture stimulante, mais le rapprochement avec le sanctuaire comme macrocosme ne permet pas de distinguer la צָרַעַת des autres formes d'impuretés qui, elles aussi, sont mises en

41 M. DOUGLAS, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris 2001, p. 131, (*Purity and Danger*, 1966).

42 B. A. LEVINE, *Numbers*, AB 4A, New York 1993, p. 184 ; IDEM, *Leviticus*, JPS Torah Commentary, Philadelphia 1989, p. 78.

43 M. DOUGLAS, *Leviticus as Literature*, Oxford/New-York 1999, p. 184-5, 191-192, trad. française : *L'Anthropologue et la Bible : lecture du Lévitique*, Paris 2004.

44 M. Douglas explicite l'idée du corps comme microcosme par des exemples empruntés à différentes sociétés dans son ouvrage *Jacob's Tears, The Priestly Work of Reconciliation*, Oxford 2004, p. 133-56.

45 Pour une discussion du travail de Douglas sur la Bible hébraïque, *cf.* C. LEMARDELE, « Mary Douglas et la Bible : la (re)conversion d'une anthropologue », *L'Homme* 212, 2014, p. 139-148.

rapport avec les frontières du sanctuaire[46]. Son analyse de la צָרַעַת comme irruption et transgression des frontières renvoie à un autre parallèle, propre à צָרַעַת.

En effet, selon les lois du Lévitique, la צָרַעַת est la seule impureté qui exige l'exclusion hors du camp de la personne contaminée (Lv.13,45-46)[47]. Ainsi, de même que la maladie se caractérise par la transgression des limites du corps, le מְצֹרָע est-il sanctionné par l'exclusion du corps social. Cette correspondance semble désigner le corps du מְצֹרָע comme le microcosme non pas du sanctuaire, mais de la société. Le מְצֹרָע serait ainsi la figure d'une personne indésirable dans la société, une sorte de pestiféré rejeté par le groupe pour des raisons qu'il reste à définir. Dans tous les cas, ni le caractère répugnant, ni celui contagieux de la maladie ne sont à l'origine de cette mise à l'écart puisqu'elle est le symbole d'une problématique sociale et non, rappelons-le, d'une pathologie.

De nombreux auteurs ont noté avec étonnement l'absence d'une faute morale liée à צָרַעַת dans la description faite par le Lévitique, contrairement à la culture du Proche-Orient ancien[48]. Les textes narratifs ne laissent planer aucun doute à ce sujet car le phénomène y est systématiquement présenté comme la conséquence d'une faute[49]. Miryam, la sœur de Moïse, remet en cause le statut particulier de son frère comme intermédiaire entre Yhwh et son peuple (Nb 12) ; elle pense que Yhwh parle également par elle : cette contestation de l'autorité de Moïse lui vaut directement une peau recouverte par la maladie (v.10), alors que le texte insiste, par contraste, sur l'humilité de Moïse (v.3).

Le roi Ozias, nom du roi Azarias dans le livre des Chroniques, est touché par la maladie dans des circonstances comparables. Porté par ses nombreux succès à la tête du pays, le roi s'octroie le droit de pénétrer dans le sanctuaire pour y offrir de l'encens. Cependant, l'accès à cette partie du temple est limité aux seuls prêtres. Le roi dépasse ainsi les limites de ses

---

46 Pour une explication du rapport entre le système d'impureté et le sanctuaire voir l'article de J. MILGROM, « Israel's Sanctuary: The Priestly 'Picture of Dorian Gray' », *RB* 83, 1976, p. 390-99.

47 Voir également l'illustration de cette exclusion dans les textes narratifs (Nb 12,14-15 ; 2 R 7,3 ; 2 Chr 26,21).

48 Pour une synthèse de la question voir l'article de J. BADEN et C. MOSS, « The Origin and Interpretation of *ṣaraʿat* in Leviticus 13-14 », *JBL* 130/4, 2011, p. 643-662. Baden et Moss défendent l'idée de l'originalité de la tradition sacerdotale qui ne relie pas la maladie à une faute, contrairement aux autres traditions bibliques.

49 Pour étayer leur hypothèse, BADEN et MOSS, *op. cit.* (n. 48), p. 644-653, n. 2,) défendent l'idée que les textes narratifs n'ont aucun lien avec la législation du Lévitique 13-14. Il me semble au contraire que l'ensemble de ces textes sont étroitement liés entre eux. Frevel qualifie le récit de Nb 12 de « narrative application of the law », cf. *op. cit.* (n. 5), p. 386 ; *cf.* aussi T. RÖMER « Nombres 11-12 et la question d'une rédaction deutéronomique dans le Pentateuque », *in* M. VERVENNE et J. LUST (éds.), *Deuteronomy and Deuteronomic Literature. Festschrift C.H.W. Brekelmans*, BEThL 133, Leuven 1997, p. 481-498, p. 493 ; à propos de 2 R 5 *cf.* M. BÜRKI, « L'étoffe du prophète, nouveau regard sur la vocation prophétique d'Elisée », *in* T. RÖMER, J.-M. DURAND et M. BÜRKI (éds), *Comment devient-on prophète ?*, OBO 265, Fribourg/Göttingen 2014, p. 164-187, 183-6.

prérogatives. Les prêtres s'interposent et la sanction est immédiate, la peau du roi est recouverte des marques de la maladie (2 Chr 26.16-20).

C'est également le cas de Guéhazi, serviteur du prophète Elisée qui rattrape Na'aman le chef de l'armée araméenne sur le chemin de son pays d'origine. À l'insu de son maître, Guéhazi tente de récupérer à son profit les biens qu'Elisée a refusé d'accepter en remerciement pour la guérison du chef militaire (2 R 5). La sanction tombe également et Guéhazi porte sur sa peau la marque de sa trahison. Ces trois exemples suffisent à illustrer le fait que la צָרַעַת sanctionne une faute identique : la contestation de l'ordre, de la hiérarchie sociale. Autant Miriam que le roi Ozias ou Guéhazi ont par leur attitude remis en question l'autorité établie en essayant de s'attribuer un pouvoir qui ne leur revenait pas de droit.

Bien que la faute attachée à la maladie soit identique, les exemples illustrent que la contestation du pouvoir revêt différentes formes. Dans le cas de Miryam, elle s'opère ouvertement à travers le discours politique. Dans celui du roi Ozias, elle s'exprime par la transgression de l'espace réservé à un statut social. Pour Guéhazi, le serviteur d'Elisée, la contestation de l'ordre social s'exprime par l'appropriation de richesses. Dans les sociétés traditionnelles, fondées sur une économie du don, les biens matériels jouent un rôle primordial dans l'établissement de la hiérarchie sociale[50]. La possession de biens matériels et la manière dont ils sont échangés expriment la hiérarchie du groupe. Le vol ou la possession illicite de biens y apparaissent donc comme une des formes privilégiées de contestation de l'ordre social.

Le lien entre צָרַעַת et la possession illégitime de biens est confirmé par la législation du Deutéronome. La loi sur la צָרַעַת y interrompt un enchaînement de lois concernant les gages et la défense des droits des débiteurs par rapport à leur créancier (Dt 24,8-9). Le Deutéronome interdit ainsi de prendre une meule comme gage car c'est l'outil même de travail qui permet de rembourser la dette (v.6). Il interdit également au créancier de pénétrer dans la maison du débiteur pour récupérer ses biens (v.10) et il préconise de rendre chaque soir le manteau donné comme gage afin que le débiteur ne passe pas la nuit au froid (v.12-13). La loi sur la צָרַעַת se trouve à l'intérieur de ces prescriptions, sans qu'aucun lien explicite ne soit établi entre la maladie et ce contexte économique. Cette insertion peut être accidentelle, mais elle a probablement été voulue par des rédacteurs tardifs qui concevaient la צָרַעַת comme la sentence menaçant ceux qui ne respec-

[50] À ce sujet, voir l'étude classique de MAUSS, *op. cit.* (n. 38), p. 143-279 ; M. HÉNAFF, *Le Prix de la vérité : le don, l'argent, la philosophie*, Paris 2002, p. 145-197 ; pour des exemples dans la Grèce antique, M. FINLEY, *The Ancient Economy*, (Berkeley/Los Angeles 1973, en particulier le chapitre 2 « Orders and Status », p. 35-61 (trad. française, Minuit 1975) ; d'autres exemples à propos de la France à la Renaissance sont présentés par N. ZEMON DAVIES, *The Gift in Sixteenth-Century France,* London 2000, en particulier « Gifts Practice and Social Meaning », p. 56-72 (trad. française, Seuil 2003).

teraient pas les biens des débiteurs et, par la même occasion, l'ordre social établi[51].

Cet ensemble de textes forme un faisceau d'indices désignant la צָרַעַת comme une construction sociale élaborée à partir du modèle des maladies de peaux et du traitement qui était réservé aux malades placés en quarantaine. Cette construction exprime la menace d'exclusion qui pèse sur tout membre du peuple, du serviteur au roi, qui ne respecterait pas l'ordre social établi. Plusieurs textes illustrent également que la contestation du pouvoir peut prendre la forme d'une acquisition de richesses illicites. Les scribes responsables de cette construction mettent clairement la צָרַעַת en relation avec les lois sur les biens matériels[52]. Le cas apparaît avec évidence dans la loi du Deutéronome et cela apparaît également être le cas pour la mention de la צָרַעַת en Nombres 5.

Dans ce texte, la loi sur les biens mal acquis n'est pas tant une loi sociale qu'un complément de loi dont l'objet est de prévenir un cas d'impureté qui surviendrait si le rite de réparation ne pouvait être accompli en raison du décès de la personne lésée. Comme dans les deux cas présentés précédemment du nazir et de la femme soupçonnée d'adultère, l'objectif est d'anticiper une faille du système de pureté[53].

CONCLUSION

Au terme de cette lecture, l'unité et la cohérence des chapitres 5 et 6 du livre des Nombres qui n'apparaissent a priori uniquement que sur le plan formel se voient confirmées également d'un point de vue thématique. L'objectif commun de ces lois est de traiter des cas non prévus par les lois antérieures, afin de prévoir toutes formes de contamination du campement. Ces lois proposent une gestion rituelle de cas liminaux. Le מְצֹרָע peut ainsi être purifié et réintégré à la communauté même dans le cas où la personne qu'il a lésée serait décédée sans laisser de descendant. Il peut à travers un rituel dédommager les prêtres à la place du défunt. La loi sur la femme soupçonnée d'adultère permet d'assurer la communauté de la pureté de la femme enceinte qui du fait de son état (grossesse) est dispensée de quitter le campement avec les autres femmes durant leur période d'indisposition. Ce cas particulier est également géré de façon rituelle. Finalement la dernière loi permet la réintégration à travers le rituel d'un nazir contaminé accidentellement par la proximité d'un cadavre.

---

51 Le caractère secondaire de cette insertion est également manifesté par la référence à Miryam et au récit de Nb 12.

52 Il est intéressant de noter que les différents exemples montrent que l'exploitation du pauvre par le riche est autant sanctionnée que l'aspiration à atteindre une classe supérieure.

53 La reconnaissance du lien entre la צָרַעַת et la loi sur les biens mal acquis apportent un éclairage important sur la signification à donner au sacrifice de réparation mentionné dans le rituel de purification du מצרע ; *cf.* une synthèse de cette question dans BADEN & MOSS, *op. cit.* (n. 48), p. 649, n. 17.

Les commentateurs ont souvent noté que les trois cas d'exclusion mentionnés en ouverture de cette section constituent une synthèse des différentes formes d'impureté[54]. Cette observation peut s'étendre à l'ensemble des chapitres 5 et 6. Par la description de cas pratiques, ils apportent des indications sur le sens et la fonction des lois de pureté. Il apparaît ainsi que les trois formes d'impureté correspondraient à trois formes de relation sociale à l'intérieur de la société. La צָרַעַת fonctionne comme une menace, élaborée à partir du modèle des maladies de peaux, qui pèse sur toutes personnes ne respectant pas l'ordre social. Elle garantit les relations entre les différentes classes sociales. Les lois sur le contact avec les morts forment également un système qui définit différentes classes d'un point de vue religieux. Elles régulent les relations entre les membres du peuple, les laïcs, et ceux du clan sacerdotal à l'intérieur duquel les prêtres et grand-prêtre occupent deux espaces différents. Suivant la même logique, la loi sur la femme soupçonnée d'adultère semble indiquer que cette forme d'impureté exprime la place attribuée aux femmes dans la société et leur relation avec les hommes. Ce point nécessite néanmoins d'être approfondi et explicité par d'autres textes qui permettraient de mettre en évidence les articulations de ce système.

De cette manière, cet ensemble de lois si particulier synthétise d'un point de vue rituel l'organisation du campement décrite dans la narration qui l'encadre. Le non-respect de cette organisation entraîne l'exclusion du groupe. Ce dispositif prévient le peuple de la colère divine telle qu'elle est décrite dans la suite de la narration du livre des Nombres.

[54] Voir, par exemple, ACHENBACH, *op. cit.* (n. 4), p. 499 *sq*.

SUMMARY

Numbers 5 and 6 constitute an insertion of legal material into the account of the preparations for the march through the wilderness. Scholars have long since noted that the laws are united by their concern to prevent and eliminate sources of impurity. Many semantic and thematic links suggest that this section is a well structured composition, with the three main laws corresponding to the three purity laws mentioned at the beginning of the section (5.1-4). This article proposes to take this structure seriously, reading the law on restitution for wrongs (5.5-10) as a specification of the purity law concerning scale diseases, the suspected adulteress or sotah (5.11-26) as an amendment to the discharge regulation, and the law on the nazir (6.1-21) as a particular case of contact with a corpse. These connections shed light on the particular logic of these laws and point to the social function of purity laws, with each law defining the boundary separating each different group.

COLÈRE ET CHÂTIMENT DIVIN EN ÉGYPTE ANCIENNE : LA QUESTION DES MALADIES CUTANÉES

Youri Volokhine, Université de Genève

Dans la vaste palette des comportements que les anciens Égyptiens prêtaient à leurs dieux, la colère occupe certainement une place importante. Les dieux égyptiens sont en effet parfois en colère, voire en fureur ; certains s'affrontent à l'occasion de combats dont les épisodes forment la charpente de nombreux récits mythologiques : pensons par exemple aux luttes entre Horus et Seth ou aux récits autour du meurtre d'Osiris. Mais je ne m'occuperai pas directement de cela dans cette contribution, pour me concentrer sur un aspect particulier de la colère divine, lorsqu'elle s'apparente, sous forme d'une maladie, à une sorte de châtiment frappant l'homme. Plus précisément encore, dans ce cadre, c'est l'étude des maladies cutanées qui m'intéressera. Mais avant d'aborder ce thème, il faut le situer dans une perspective plus générale.

Les dieux égyptiens ont prise sur la vie humaine ; ils décrètent le temps de la vie, décident le moment de la mort, et infligent aussi des maux, voire des châtiments aux mauvais, non pas seulement dans l'Au-delà, mais aussi sur terre, déjà. Un mythe fameux, attesté pour la première fois (sous forme abrégée) à la XVIIIe dynastie sur une chapelle en bois doré de la tombe de Toutankhamon[1], explique comment le dieu Rê, fâché contre les humains suite à leur comportement, avait décidé un jour de les anéantir. Ce récit occupe la première partie d'une composition mythologique attestée par la suite dans plusieurs tombes royales de la Vallée des Rois, et que l'on a appelé mythe de la « Vache du Ciel », en raison de l'unique grande vignette centrale, qui illustre l'épisode où la fille de Rê, ici la déesse du ciel, s'élève pour porter son père vers les hauteurs. Le début du mythe se déroule dans un temps que l'on pourrait nommer un « âge d'or », lorsque les hommes et

---

1 A. PIANKOFF, *Les Chapelles de Tout-ankh-Amon*, Le Caire 1952, p. 18. Sur la chapelle portative du roi, on ne trouve pas l'exposé du mythe de la destruction des hommes, mais seulement la vignette de la vache céleste (légendée) et plusieurs passages du texte. Cela dit, on peut admettre que le mythe, était déjà connu. On peut remarquer que l'apparition de ce mythe, qui concerne une humanité révoltée, puis punie, se situe ainsi pour la première fois à la fin de la période amarnienne. Ce contexte historique n'est sûrement pas sans liens avec la volonté de décrire, dans une vaste fresque cosmologique, un réagencement du monde après ce qui a pu commencer alors à apparaître comme une impiété, une rupture. Cf. E. HORNUNG, *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen*, OBO 46, Fribourg/Göttingen 1982, et N. GUILHOU, *La Vieillesse des dieux*, Montpellier 1989.

les dieux étaient encore, selon le texte, « chose unique ». Rê, apprenant que les hommes « complotent » contre lui, décide de les exterminer. Sa fille, nommée son « Œil » – en quelque sorte sa puissance incandescente – est chargée de les massacrer, sous forme de lionne furieuse, Sekhmet. Mais devant l'ampleur du carnage, Rê se ravise, et met au point un curieux stratagème : une liqueur enivrante, rouge comme le sang, est répandue sur les champs. La déesse furieuse s'y abreuve, et s'adoucit, oubliant le massacre. Mais la clémence de Rê est tout de même assortie d'une terrible condition : en effet, Rê, lassé des hommes séditieux, s'éloigne d'eux en montant au ciel, établissant par cette distance la fin de « l'âge d'or ». Et, afin de se prémunir contre les velléités humaines, il invente la maladie (*mr*), l'épidémie *(trj mr*), avec comme corollaire, la mortalité. Ainsi, sans coup férir, il pourra éternellement « les massacrer jusqu'au dernier ». Ce récit établit donc que la maladie est fondamentalement une punition divine, préventive en quelque sorte (elle limite les ambitions humaines). Une punition aveugle et générale dans son essence, mais qui peut prendre toutes sortes de formes et d'agents, actualisant selon les situations des modes relationnels particuliers entre l'homme et les dieux.

Comme le rappelait récemment Jean Starobinski, la maladie est fondamentalement une « intrusion hostile »[2]. En Égypte, comme dans tout le monde ancien pré-hippocratique, les dieux sont à la fois les vecteurs du mal et de sa guérison. Les anciens égyptiens furent célèbres pour leur science médicale, laquelle explore effectivement une pharmacopée impressionnante, qui nomme et décrit de multiples maux, qui propose des centaines de remèdes ; ce savoir est très partiellement conservé jusqu'à nous par le corpus des papyrus médicaux. L'étude de la médecine égyptienne mérite d'être abordée non seulement pour y retrouver des réalités pathologiques ou pour identifier la pharmacopée, mais aussi parce qu'elle ouvre directement sur l'imaginaire. Les maladies, comme les remèdes, sont solidaires d'un système d'interprétation religieux qui permet de les situer dans une grille, au sein de laquelle des référents mythologiques et symboliques donnent valeurs et sens aux éléments. Ce vaste système sous-tend d'ailleurs l'ensemble de la pensée égyptienne. On aurait tort, donc, de penser que la médecine est en Égypte une spécialisation à part : elle est fondamentalement une science sacerdotale, et ses praticiens sont des prêtres. Mais encore, l'art du diagnostic dont elle fait preuve, se révèle aussi à l'œuvre dans bien d'autres domaines. Car l'on classe tout en Égypte ; on hiérarchise ; on établit des corrélations ; et l'on relie ainsi les hommes aux dieux, les dieux qui sont les grands pourvoyeurs de tout ce qui arrive. C'est une herméneutique qui se plaît à nommer, à identifier, à décrire : une méthode indiciaire, policière même, d'autant plus affutée lorsqu'il s'agit d'attaquer ou de contrer des forces hostiles, ou tout simplement des forces divines auxquelles l'homme est implacablement soumis. Je vais donner brièvement un

---

2 J. STAROBINSKI, « L'espoir de guérison, entre foi et savoir », *in* G. d'ANDIRAN (éd.), *La Médecine ancienne, du corps aux étoiles,* Cologny/Paris 2010, p. 21-33.

exemple révélant cette méthode descriptive religio-médicale. Sur un grand naos de granit de la XXXe dynastie, dit « naos des décades », dont les derniers morceaux ont été sortis de la Méditerranée il y a quelques années, un extraordinaire texte mythologique rappelle que si le dieu créateur du monde a créé la vie, il a aussi inventé les maladies et la mort :

> Lorsqu'il a séparé le ciel de la terre, lorsqu'il a fait advenir tout l'air (= le souffle), lorsqu'il a établi le ciel sur les quatre piliers, les disques (étant) à l'intérieur, avec les *baou*, lorsqu'il a séparé la terre des eaux afin qu'elles ne se mêlent plus, lorsqu'il a séparé la vie de la mort (et la mort) de la vie, pour tous les humains, les dieux, le bétail ; puis, il fit advenir le combat, il créa le tumulte, il suscita l'impureté, il créa l'épidémie annuelle[3].

Sur le même monument, nous trouvons une liste extraordinaire des agents pathogènes, en l'occurrence des dieux qui se manifestent lors des décades, et dont l'action punitive frappe toutes les catégories d'êtres potentiellement hostiles. De manière médicale, c'est en décrivant les symptômes des victimes que le texte se construit. Prenons quelques exemples, concernant les décades 5 à 7 :

> Le grand dieu au début (de la décade) : il est celui qui suscite la violence [...] parmi les Libyens. L'apparence (lit. le visage) de celui qui est sujet à son miasme est telle qu'il ne peut plus parler, qu'il ne peut plus voir ou marcher à cause des vomissements. [...] Il souffre en perdant ses dents ; sa fièvre dure cinq jours (décade 5)
> Le grand dieu au début (de la décade) : il est celui qui repousse la tempête rouge dans le ciel, il est celui qui envoie l'impureté à toutes les plantes. L'apparence (lit. le visage) de celui qui est sujet à son miasme est celui d'homme glacé ; ses chairs tremblent, il tremble, il parle en bégayant (?) ; son apparence est celle d'un cheval, et il est sujet à la fièvre pour cinq jours (décade 6).
> Le grand dieu au début (de la décade) : il est celui qui envoie la mort au désert et à tous le pays [...] ; l'apparence (lit. son visage) de celui qui est sujet à son miasme est celui de quelqu'un qui montre un visage abattu, faible dans tous ses membres [...] durant sept jours. Il est (le dieu) qui suscite les éruptions cutanées-*ouhaou* dans tout le pays [...] (décade 7).

Cette dernière mention me permet à présent d'en venir à la question d'une catégorie particulière de maladie : les maladies cutanées ; on aura évidemment compris que celles-ci ne constituent qu'une sorte particulière de ces manifestations punitives que sont toutes les maladies. Toutefois, tout se passe comme si les Égyptiens y avaient accordé une attention toute

---

3 Fragment SCA 161 du « naos des décades » ; pour la traduction voir A.-S. VON BOMHARD, *The Naos of the Decades. From the Observation of the Sky to Mythology and Astrology*, The Underwater Archaeology of the Canopic Region in Egypt, Oxford Centre for Maritime Archaeology Monograph 3, Oxford 2008, p. 54-55. Cf., du même auteur, « Le Naos des Décades. Puzzle archéologique et thématique », *ENIM* 4, 2011, p. 107-136 (http://recherche.univ-montp3.fr/egyptologie/enim/).

particulière[4]. Dans plusieurs traités médicaux conservés sur papyrus, des sections dermatologiques identifient et donnent des remèdes contre un certain nombre de maux, qu'il est généralement complexe et délicat de mettre en rapport avec une pathologie connue ; c'est pourtant souvent à cet exercice instable que les spécialistes se sont adonnés, ce que l'on comprend fort bien dans le cadre d'une histoire comparée de la médecine. Il se trouve que les maladies cutanées occupent une place particulièrement importante dans la pensée égyptienne. Le Musée du Louvre a acheté il y a quelques années un grand papyrus consacré à la dermatologie (E 32847) ; le texte est encore inédit, mais plusieurs études et présentations ont déjà permis à la communauté scientifique de se rendre compte de l'intérêt de ce document exceptionnel[5]. Ce papyrus est notamment consacré aux « gonflements » de la peau. On savait déjà que la dermatologie égyptienne identifiait une série de manifestations cutanées, de gonflements, de tumeurs, de tumescences, de pustules, qui semblent dépendre de l'action néfaste d'agents pathogènes, rongeant le corps, agents appelés *oukhedou*. Le papyrus du Louvre précise le rôle de Khonsou, le dieu lunaire, dans l'étiologie de ces maladies. Le lien entre la lune et les plaies cutanées est fort intéressant. Il y aurait encore à dire sur cet aspect « lépreux » de la lune, astre semblant parfois gris et croûteux, ce que les Égyptiens semblent effectivement avoir remarqué. Les maladies de peau, comme toutes les autres, sont en effet pensées en rapport avec des divinités, qui les envoient ou qui les guérissent, divinités qui, en Égypte, sont presque toutes mises en relation avec des configurations astrales, solaires, stellaires, lunaires. En outre, avec les maladies, les données s'internationalisent : en effet, tout comme les mythes, les maladies voyagent. Et dans leurs voyages, elles apportent de lourds bagages. Parmi les maladies qui ont frappé l'humanité, certaines ont profondément marqué les imaginaires, jusqu'à nos jours ; au moins deux d'entre elles nous orientent, si l'on veut en retracer histoire, vers l'Égypte, deux noms qui résonnent de façon sinistre : la peste et la lèpre. Or, l'une et l'autre sont susceptibles de manifestations cutanées spectaculaires. Mais lorsque l'on se penche sur l'histoire de ces pathologies dans l'Antiquité, il faut bien entendu prendre garde au vocabulaire. Les identifications postulées sur la base des descriptions et des vocabulaires anciens sont toujours aléatoires, comme le soulignait Mirko Grmek[6]. C'est plutôt l'étude de l'imaginaire égyptien qui m'importe ici, qui travaille spécialement les

---

[4] Th. BARDINET, « Remarques sur les maladies de la peau, la lèpre et le châtiment divin dans l'Égypte ancienne », *RdE* 39, 1988, p. 3-36.

[5] Cf. notamment M. ÉTIENNE, *in* G. d'ANDIRAN (éd.), *La médecine ancienne, du corps aux étoiles,* Cologny/Paris 2010, p. 149 (notice descriptive). Plusieurs passages ont déjà été étudiés par Th. BARDINET : « Osiris et le gattilier », *Enim* 6, 2013, p. 33-78 (online) ; « La contrée de Ouân et son dieu », *Enim* 3, 2010, p. 53-66 ; « Hérodote et le secret de l'embaumeur », *in* I. GUERMEUR et Ch. ZIVIE-COCHE (éds.), *Parcourir l'éternité. Hommages à Jean Yoyotte,* Bibliothèque de l'École pratique des Hautes Études, Sciences religieuses 156, Turnhout 2012, p. 59-82.

[6] M. GRMEK, *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale,* Paris 1983, spécialement p. 227-260.

questions suivantes : la nature des maladies ; les dieux qui les gouvernent ; les populations qui sont supposées les véhiculer. Quelles que soient les réalités pathologiques, une vaste catégorie des maladies présentant des manifestations cutanées est, dans la pensée égyptienne, mise en relation avec le monde ouest-sémitique, et simultanément avec le pôle mythologique séthien. Lisons un extrait du papyrus médical Hearst (XVIIIe dynastie) :

> Conjuration de la maladie cananéenne (Aâmou): « Qui est savant comme le dieu Rê ? Qui en connaît autant que ce dieu – alors que le corps est charbonné (comme) avec du charbon de bois – pour se saisir du dieu d'en haut[7] ? Alors, comme Seth conjura la mer, Seth te conjurera de même, Ô maladie cananéenne ! Tu ne voyageras pas, tu ne voyageras pas dans la chair superficielle de untel né d'unetelle.
> Que l'on dise cette formule quatre fois sur de l'huile fraiche de moringa, et des résidus (?) de pot-*rehedet.* Conjure-la avec cela puis scelle-la avec des sceaux de carapace de tortue[8].

La même maladie est mentionnée dans le papyrus médical de Londres :

> Conjuration de la maladie cananéenne dans la langue crétoise : *sénét kéképouy iymentérek ra* ! Cette incantation doit être récitée sur un récipient (où ?) fermente de l'urine (?). À donner pour cela (p. BM 10059 VII.4-5) (suit : conjuration de la maladie *samâna*).

On a, depuis longtemps, cherché à identifier précisément cette maladie dont les Cananéens sont pressentis être les vecteurs. Thierry Bardinet, avec de bons arguments, a proposé qu'il s'agisse de la lèpre[9]. D'autres y avaient vu la peste. Quoi qu'il en soit, il s'agit d'un mal rongeant le corps, et surtout la peau. On remarquera que, dans le papyrus Hearst, la thérapeutique magique demande littéralement de « sceller » la partie malade avec un instrument en carapace de tortue, ce qui convoque non seulement les vertus potentielles de cet animal qui, pour les Égyptiens, est un parangon de la dévoration, et simultanément qui est lui-même protégé par une sorte d'armure naturelle. La maladie « qui fait charbonner » le corps est mise en relation avec Seth ; un mythe fameux, reconstitué il y a un peu plus de dix ans par Laurent Coulon et Philippe Collombert, est cité : la conjuration de la Mer, c'est-à-dire du dieu ouest-sémitique Yam, entité qui menace de

---

7 *pâ netjér héry*.

8 Papyrus Hearst 170 (11, 15-16) (XVIIIe dynastie; rédaction originelle : probablement vers 2000 av. J.-C.). Th. BARDINET, *Les Papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique,* Paris 1995, p. 211-212 et p. 397 ; H. GRAPOW, *Die medizinischen Texte in hieroglyphischer Umschreibung*, Grundriss der Medizin der Alten Ägypter, vol. V, Berlin, 1958, p. 440. Cf. H. GOEDIKE, « The Canaanite Illness », *SAK* 11, 1984, p. 91-105.

9 Sur la lèpre en Égypte, voir H.-W. FISCHER-ELFERT, *Abseits von Ma'at. Fallstudien zu Außenseitern im Alten Ägypten*, (Wahrnehmungen und Spuren Altägyptens. Kulturgeschichtliche Beiträge zur Ägyptologie 1), Würzburg 2005, spécialement p. 38-90, et Th. BARDINET, « Remarques sur les maladies de la peau, la lèpre, et le châtiment divin dans l'Égypte ancienne », *RdE* 39, 1988, p. 3-36.

submerger l'Égypte, c'est-à-dire de l'envahir[10]. Seth est ici le patron des frontières, le défenseur de l'Égypte. Il sait d'autant mieux lutter contre le mal qu'il en est lui-même soit l'inventeur, soit la victime. Mais c'est une autre divinité qui ici est évoquée, sous un étrange anonymat, et qu'il s'agit de neutraliser : le « dieu d'en haut ». Or, cette figure divine, inconnue dans le panthéon égyptien traditionnel, apparaît dans plusieurs exemples comparables, relevant de la sphère magico-médicale, principalement dans des incantations contre des maladies cutanées de toutes sortes. Ce mystérieux « dieu d'en haut » est certainement l'interprétation égyptienne d'un grand dieu céleste émanant du monde ouest-sémitique, et recouvre probablement le dieu suprême El, si ce n'est une traduction égyptienne de « Elyon », le Très Haut. Ce « Dieu d'en haut » est mentionné aussi dans un texte du temple de Medinet Habou, qui, en outre, l'interprète, le comparant au Rê égyptien[11]. Récemment, Hans-Werner Fischer-Elfert[12] a mis en lumière un complexe réseau d'échanges de données magico-religieuses entre les mondes sémitiques et égyptiens ; des textes égyptiens apparaissent comme des adaptations, si ce n'est des traductions, de formules magiques émanant du monde sémitique, et même assyrien, ce qui permet de réfléchir sur les échanges de savoir en matière religieuse, domaine souvent plus opaque que celui des échanges de techniques. À cet égard, on ne peut omettre de comparer ces données avec celles évoquées dans les règles du Lévitique, lequel se montre tout spécialement sourcilleux quant aux affections de peau, que l'on y découvre sous le nom de *tsara'at* [13]. Ce qui semble acquis, c'est que dans la perspective du Lévitique les affections cutanées révèlent l'impureté, et sont également témoignages du courroux de Dieu. Un horizon interculturel s'ouvre ici, sur le thème de la perception des maladies de peau, sur le trouble suscité par les affections cutanées et leurs conséquences discriminantes, dans l'ensemble du Proche Orient ancien. L'importance des données religieuses est évidente : les maladies renvoient à des dieux et à des mythes ; l'histoire des maladies et des épidémies est aussi celle des religions en contact. Et il faudrait, pour notre sujet, élargir

---

[10] L. COULON et Ph. COLLOMBERT, « Les dieux contre la mer. Le début du papyrus d'Astarté (pBN 202) », *BIFAO* 100, 2000, p. 193-242.

[11] Medinet Habu V, 317.

[12] H.-W. FISCHER-ELFERT, « Samanu on the Nile : the Transfer of a Near Eastern Demon and Magico-Medical Concept into New Kingdom Egypt », *in* M. COLLIER et S. SNAPE (éds.), Ramesside Studies in Honour of K.A. Kitchen, Bolton 2011, p. 189-198.

[13] Lévitique 13 et 14. Sur cette question, cf. Cf. J. MILGROM, *Leviticus 1-16 : A Translation with Introduction and Commentary*, AB3, New York 1991. Voir notamment : D. P. WRIGHT et R. N. JONES, *s.v.* « Leprosy », *in* D. N. FREEDMAN (éd.), *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 4, New York 1992, p. 277-281 ; J. S. BADEN et C. R. MOSS, « The Origin and Interpretation of *sara'at* in Leviticus 13-14 », *JBL* 138/4, 2011, p. 643-662 ; Ch. NIHAN, *From Priestly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of the Book of Leviticus*, Tübingen 2007, p. 270-323 ; S. M. OLYAN, *Disability in the Hebrew Bible. Interpretating Mental and Physical Differences*, Cambridge U.P. 2008, p. 54-57 ; K. VAN DER TORN, *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia*, Assen – Maastricht, 1985, p. 66-74 ; Ch. LEMARDELÉ, « Une solution pour le *'āšām* du lépreux », *VT* 54/2, 2004, p. 208-215 ; Th. BARDINET, *RdE* 39, 1988, p. 26-29.

encore la réflexion, et positionner aussi ce dossier des maladies, imaginées et vécues, dans le cadre des contacts, culturels, militaires ou diplomatiques, remontant au moins au deuxième millénaire, lors du Nouvel Empire égyptien. En effet, on se souvient que les épidémies frappant le monde asiatique touchent également l'Égypte. Une probable épidémie de peste, nommée « Main de Nergal » dans une lettre cunéiforme retrouvée à Tell el Amarna (EA 35) pourrait aussi avoir touché l'Égypte de la XVIIIe dynastie, peut-être même la famille royale elle-même[14]. Cela posé, le dossier nous orienterait encore vers le motif biblique du roi égyptien souffrant ou puni d'une maladie de peau ; cela nous conduirait à évoquer la construction du motif du « roi lépreux » et de l'*elephantiasis* des sources grecques, mais l'espace me manque pour aborder ici cet aspect de la question, qui conduit du côté de récits miroirs entre les mondes gréco-judéen-égyptien[15].

Revenons à présent à la question des maladies cutanées en Égypte. J'ai rappelé ci-dessus les difficultés entourant l'identification des maladies antiques sur la seule base philologique. Il se trouve qu'une fameuse maladie de peau n'est pas encore identifiée dans le vocabulaire égyptien : il s'agit pourtant d'une des plus terribles, un véritable fléau dans l'histoire de l'humanité, vaincu seulement dans les années 70 du siècle dernier, je veux parler de la variole. Or, si le mot la désignant n'a pas encore été reconnu par les égyptologues, du moins est-on assuré que les Égyptiens connaissaient ce mal. L'archéologie offre ici à l'anthropologue un regard sur la réalité corporelle. En effet, la momie de Ramsès V porte, à ce qu'il semble, les cicatrices d'une variole, qui a pu lui être fatale[16]. En quelque sorte, le motif du « roi lépreux » n'est plus ici seulement un discours, mais bien un fait matériel. Il se trouve que les rois ont souvent un rapport particulier avec les maladies à manifestations cutanées : non seulement ceux qui, comme les rois de France, guérissent des « écrouelles »[17], mais encore ceux qui, comme Baudouin IV de Jérusalem, furent à leur tour réellement des « rois lépreux ». Tout cela nous emmène trop loin : revenons donc à Ramsès V, malade de la variole. Assurément, les Égyptiens devaient désigner cette variole par un mot, une expression, que nous avons peut-être sous les yeux, sans l'avoir reconnue. Mais il n'est pas certain qu'il faille chercher un mot spécifique. Car il faut réaliser que plusieurs maladies cutanées sem-

---

14 Pour cette lettre (EA 35), W. L. MORAN, V. HAAS et G. WILHELM, *Les Lettres d'El-Amarna. Correspondance diplomatique du pharaon*, LAPO 13, Paris 1987, p. 202-203.

15 Pour le thème dans la pensée grecque, au contact de l'Égypte et du monde judéen, voir Ph. BORGEAUD, *Aux Origines de l'histoire des religions*, Paris 2004, p. 132 (*elephantiasis*) et p. 173-175. Pour l'histoire de la lèpre, cf. notamment: S. N. BRODY, *The Disease of the Soul. Leprosy in Medieval Literature*, Ithaca/Londres, 1974, et Fr. BÉRIAC, *Histoire des lépreux au Moyen Âge : une société d'exclus*, Paris 1988.

16 Caire, CG 61085 ; photographie chez : G. E. SMITH, *The Royal Mummies*, Le Caire, 1912. Cf. S. IKRAM et A. DODSON, *Royal Mummies in the Egyptian Museum*, Cairo 1997, p. 47.

17 M. BLOCH, *Les Rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg fasc.19, Paris/Strasbourg 1924.

blent se cacher derrière un terme curieux, attesté surtout dans les documents sacerdotaux : *hemet-za,* que l'on a compris comme « l'art-du-sorcier »[18]. Une expression dont le sens n'est pas très loin de ce que l'on appellerait « magie noire ». On avait cru y reconnaître l'épilepsie ; mais le *hemet-za* est connu dans des listes lexicales énumérant les maladies de peau, et est qualifié précisément de *sehedj* , c'est-à-dire « éclaircissement » (de la peau). Le descendant copte de ce mot traduit le grec « lèpra », qui, dans la LXX, traduit lui-même l'hébreu *tsara'at* . Cette maladie est en tous cas très négativement connotée. Lèpre, variole, ou toute autre scrofule, le *hemet-za* est encore mentionné à l'époque romaine dans des listes d'interdits sacerdotaux, comme une tare empêchant formellement l'accès au temple. Il s'agit, bien entendu, d'une « marque de Seth », le sceau des réprouvés, le stigmate des bannis. La maladie cutanée est, elle aussi, de l'ordre de l'écrit, du hiéroglyphe, car elle trace sur la peau un signe. Les boutons, les pustules, les macules, les papules, les vésicules, qui dessinent sur le corps du malade un réseau de traces comparables à celui des taches de la peau de panthère (voir ci-dessous), corporalisent un présage inquiétant.

Le parcours que nous venons de faire nous amène directement au thème de l'expulsion des impurs – exposée dans le fameux récit de Manéthon transmis par Flavius Josèphe dans son *Contre Apion* – thème qui connaît de nombreux échos tant grecs, chez Lysimaque par exemple, que latin, chez Tacite. Dans plusieurs études fondamentales, Jan Assmann a mis en lumière de quelle manière la pensée égyptienne a fabriqué le motif de l'ennemi impie, mettant à contribution le thème de la maladie – une peste, une lèpre, une épidémie – au gré d'une lente construction mémorielle. Ce discours sous forme de *topos* hostile, égyptien à l'origine, constitue, selon Jan Assmann, et d'autres chercheurs avant lui, l'un des maillons les plus anciens de la chaine formant, de l'Antiquité à nos jours, les discours anti-judaïques et antisémites[19]. Jan Assmann a utilisé le modèle herméneutique freudien du « traumatisme » historique, qui lui permet d'observer la lente sédimentation, dans la pensée égyptienne, du motif de l'ennemi impie, tour à tour Hyksos, Assyrien, Perse, Grec ou Judéen. Je souhaiterais faire remarquer qu'un autre modèle théorique freudien semblerait s'appliquer encore plus spécifiquement au thème qui nous occupe, quoiqu'Assmann, à ma connaissance, n'y fasse pas référence : celui de « l'inquiétante étrange-

---

[18] S. SAUNERON, « Les possédés », *BIFAO* 60, 1960, p. 111-115 (interprétation en tant qu'épilepsie) ; J. F. QUACK, « Tabuisierte und ausgegrenzte Kranke » (voir *supra*, n°17). Sur le *hemet-za* et l'exclusion du temple : S. SAUNERON, *Les Fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme. Esna V*, Le Caire 1962, p. 340-342 (cf. *Esna* n°197, 16-17). Liste lexicale des maladies de peau : J. OSING, *The Carlsberg Papyri 2: Hieratische Papyri aus Tebtunis 1*, CNI Publications 17, Copenhagen 1998, p. 114-116 et pl. 8.

[19] J. ASSMANN, *Moïse l'égyptien. Un essai d'histoire de la mémoire*, Paris 2001 (= Moses the Egyptian, Harvard, 1997). Sur la construction du temps culturel, cf. du même auteur : *La Mémoire culturelle. Écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, Paris 2010 (= *Das kulturelle Gedächnis*, München, 2002).

té », plus exactement en allemand le *Unheimliche*, le troublant, l'angoissant[20]. Or, les maladies, et particulièrement les éruptions cutanées, s'inscrivent bien dans cette catégorie, d'autant plus lorsqu'une armature mythique soutenant leur appréciation les comprend comme les signes de la manifestation d'un dieu redoutable. Dans ce cas, il n'est pas suffisant de prendre en compte le mythe dans son rapport à la lente construction sédimentaire du temps culturel. Car le mythe est aussi immédiatement mobilisé à la venue de l'attaque hostile, et c'est, en bonne partie, dans ce rapport entre l'événement et son intégration dans la pensée – entre l'histoire et le mythe – que se joue notre dossier. On ne peut faire abstraction du fort investissement émotionnel que les marques corporelles impliquent. La psychanalyse qui s'est intéressée à la notion de « moi-peau » a orienté vers la relation très intime entre cette partie du corps et l'affichage de l'identité[21]. À n'en point douter, le ressenti des maladies cutanées nous attire vers un domaine lié à l'émotionnel ; la prise en compte de cet aspect, pour délicate qu'elle soit, est nécessaire ; c'est, à tout le moins, un angle d'entrée dans la psychologie égyptienne.

Je souhaiterais conclure en tentant de bien positionner la notion de marque cutanée dans le système égyptien de classification. En effet, la maladie cutanée procède d'un marquage particulier, car elle laisse sur la peau une empreinte, un signe funeste. De cette manière, la maladie cutanée est un stigmate, ce qui demande à présent de réfléchir à la notion égyptienne qui se trouve ici convoquée. Un extrait d'un fameux texte mythologique introduit clairement aux enjeux de ce système du marquage. Le papyrus Jumilhac, conservé au Musée du Louvre, est un témoin remarquable de la science sacerdotale égyptienne. Il s'agit d'un compendium très précis des mythes et du savoir religieux d'une province de Haute-Égypte, écrit durant l'époque ptolémaïque. Parmi les mythes exposés dans ce texte, on apprend de quelle manière le dieu Anubis est venu à bout de Seth, et comment il l'a puni pour avoir tenté de voler les reliques corporelles d'Osiris. Lisons ce passage :

> (…) Mais Seth réussit à les éviter (= les dieux à sa poursuite) et il se transforma en panthère (*3b*) de ce nome. Anubis, cependant, s'empara de lui et Thot récita ses formules magiques contre lui de nouveau. Alors (Seth) tomba à terre devant eux ; Anubis le lia par les bras et les jambes, et il (le) brûla dans le feu, de la tête aux pieds, dans tout son corps, devant le grand portique de la salle précieuse. Le fumet de sa graisse atteignit le ciel, et se répandit dans ce lieu sacré, et Rê et les dieux la (= l'odeur) tinrent pour réjouissante. Puis, Anubis fendit la peau de Seth, (lui) arracha sa peau, et mit sa (celle de Seth) peau sur lui (= Anubis). Après quoi, il entra dans le sanctuaire (*ouabet)* d'Osiris pour faire des libations (*stj mw*) à son père, en disant : « Seth est là » (*st jm*). Le prêtre (*ouab)* de ce dieu a été appelé « *setem* »

[20] S. FREUD, *L'Inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris 1985 (= *Das Unheimliche*, *GW* XIII 229 ; cf. *Imago* 5, 1919).

[21] Sur la peau comme concept opératoire en psychanalyse, cf. D. ANZIEU, *Le Moi-peau*, Paris 1995.

> [*s(t)m*)] à cause de cela. Et il (Anubis) le (= Seth) marqua au fer (*3b*), ce (qui) demeure jusqu'à ce jour. Il existe une peau de panthère (*jnm n 3b*) sur le prêtre « *se(t)em* », à cause de cela, jusqu'à aujourd'hui (…)[22].

Le châtiment de Seth est terrible : tout se passe comme lors d'un rite sacrificiel, dans lequel le dieu joue le rôle de l'animal mis à mort, dont le fumet va régaler les dieux. Le traitement de la peau de la bête est particulier. Il ouvre sur une étiologie portant sur le vêtement traditionnel du prêtre funéraire : le prêtre *sem* ou *setem*. Seth s'est donc métamorphosé en panthère, puis s'est fait capturer, lier, découper, et enfin écorcher. Une vignette montre Anubis, surmontant la peau écorchée du félin séthien, y plantant sa lance : or, il ne s'agit pas seulement de transpercer, mais bien de laisser des marques, de marquer au fer, ce qui se dit *3b* en égyptien. Un mot qui fait assonance avec celui de la panthère. Ce jeu sur les homophonies est un procédé typique des étiologies mythologiques égyptiennes. Loin d'être anecdotique, cet artifice littéraire est toujours d'usage pour souligner une donnée cruciale. Ici, l'on explique mythologiquement l'origine des taches sombres de la peau de la panthère, interprétées comme les cicatrices laissées par le fer d'Anubis. Un autre jeu de mots soutient l'historiette : « Seth est là » s'écrie Anubis, ce qui, en égyptien, se dit « *st im* ». Or, cette courte phrase fait assonance avec le nom du prêtre funéraire, le *setem*. Un nom susceptible encore d'être compris par un autre rébus : « celui qui verse de l'eau » (*séti mou*), le libateur. Cet épisode ouvre différentes pistes. Méthodologiquement, on appréciera que cette *historiola,* qui se révèle être la seule source nous dévoilant le signifié symbolique d'un fameux vêtement sacerdotal, ne peut se comprendre qu'en entrant dans le détail des jeux de langage égyptien. Cela posé, le mythe nous oriente vers des données culturelles importantes. En premier lieu, il rappelle que, fondamentalement, le sacrifice carné en Égypte est conçu comme un rite de destruction de l'ennemi. Celui-ci est emblématiquement représenté par le dieu Seth, et toutes les victimes sacrificielles tendent à en être les avatars. Portant la peau de l'animal, ou une étoffe l'imitant, le prêtre revêt la dépouille de l'ennemi vaincu. Corollairement, cette mise à mort prend la forme d'une cérémonie de punition, car la victime est coupable, à l'instar de Seth condamné par le tribunal des dieux pour le meurtre d'Osiris. Cette punition comporte un marquage au fer. Les sources textuelles et iconographiques montrent sans mystère que la pratique du marquage au fer rouge était pratiquée tant sur le bétail[23] que sur les prisonniers. On remarquera que certaines scènes de marquage au fer des prisonniers de guerre montrent des fonctionnaires égyptiens, des scribes zélés d'un genre un peu particulier, appliquant consciencieusement une sorte de petit stylet pointu et chauffé à blanc – on voit, à leur pied, le braséro – pour marquer les pri-

---

22 P. Jumilhac (p. Louvre E 17110), II.5-17 ; époque ptolémaïque, probablement 1er siècle av. J.-C. Cf. J. VANDIER, *Le Papyrus Jumilhac*, Paris 1961.

23 N. de GARIS DAVIES, *The Tombs of Two Officials of Thutmosis IV(Nos 75 and 90)*, Theban Tomb Series III, London 1923, pl. XXXI (et p. 32-33). Cf. A. EGGEBRECHT, *s.v.* « Brandstempel », *Lexikon der Ägyptologie I*, 1975, col. 850-852.

sonniers[24]. Des scribes-bourreaux appliquant la marque au fer qui, à l'instar de l'écrit, est une inscription, un signe. Estampillant « à son nom » les captifs de guerre, le roi égyptien procède, par le biais d'une emprise violente sur le corps, à une double déshumanisation : la marque indélébile, qui tend à situer l'humain dans la catégorie du bétail ; l'imposition d'un signe de propriété, qui dépossède le coupable de son identité au profit d'une autre. On pourra considérer ces données fort anciennes comme une balise, un repère dans la longue histoire de la punition, qui est d'abord une histoire du corps et des contraintes qu'on lui inflige, comme l'avait brillamment proposé Michel Foucault. Le fer égyptien prend place ainsi dans cette « histoire matérielle du droit de punir »[25]. Or, tout se passe comme si la marque cutanée naturelle, non imposée, qu'elle soit de l'ordre de la carnation, de la couleur de la peau, ou alors de tout ce qui se donne à lire sur le corps, comme le bouton, la pustule, le furoncle, procédait de même. Plusieurs textes tardifs, comme le « manuel du temple », ou plusieurs inscriptions des temples ptolémaïques, nous révèlent que des signes physiques permettent de reconnaître les affidés supposés des dieux hostiles, Seth et Apophis : or, les taches sur la peau, les pustules, les membres malades, sont ici considérés comme des marques rédhibitoires, interdisant l'accès au temple. Ces marques sont perçues comme des signes d'impureté, car elles mettent en relation l'individu avec les dieux néfastes qui en sont les patrons. Il ne s'agit pas ici seulement de « contrôle social », mais surtout d'un principe de précaution religieuse, qui justifie ce partage rigoureux. Et c'est bien le référent mythologique qui permet de construire l'infrastructure de ce système discriminatoire. On peut constater que c'est la rupture de la norme corporelle, considérée comme un signe fâcheux, qui permet de cerner la catégorie des exclus. Mais il s'agit bien, je le souligne, d'un rejet hors du temple, et non pas, à strictement parler, hors de la société. Dans la grille égyptienne, l'attention toute particulière portée à la peau se justifie par l'idée que celle-ci donne immédiatement à lire un signe identitaire qui

---

24 « Marquer (*3b*) (au fer rouge) et transformer (ainsi) en esclaves, estampillés à son nom » les prisonniers : p. Harris I, 77.3-77.6 ; voir P. GRANDET, *Le Papyrus Harris (BM 9999),* Bibliothèque d'Etude 109, Le Caire 1994, vol. I, p. 337, et vol. II, p. 253 ; W. Erichsen, *Papyrus Harris*, BAe V, p. 93-94. Marquage des prisonniers : *Medinet Habu* I, pl. 42. Pour le signe hiéroglyphique *3b*, cf. H. G. FISCHER, *Ancient Egyptian Calligraphy*, New York 1988[3], p. 45 ; cf. *idem* : *Varia Nova*, New York 1996, p. 210-214 ; Ph. COLLOMBERT, *Le Tombeau de Mérérouka. Paléographie,* Paléographie Hiéroglyphique 4, Le Caire 2010, p. 145. Pour la notion de marquage, voir D. MEEKS, « Notes de lexicographie (§1) », *Revue d'Égyptologie* 26, 1974, p. 52-65 (spécialement p. 63-64) ; J. YOYOTTE, « Héra d'Héliopolis et le sacrifice humain », *in AnnEPHE* V[e] section, 1981, spécialement p. 48-52 ; F. LABRIQUE, « Le bras de Sekhmet », *in* S. GEORGOUDI, R. KOCH PIETTRE et Fr. SCHMIDT (éds.), *La Cuisine et l'autel,* Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses, 124, Turnhout 2005, p. 163-176.

25 M. FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison,* Paris, 1975. Cf. spécialement p. 9-53 (« Le corps des condamnés ») ; cf. M. PORRET, V. FONTANA et L. MAUGUÉ (éds.), *Bois, fers et papiers de justice. Histoire matérielle du droit de punir*, Genève 2012.

positionne le sujet dans les pôles fastes ou néfastes, pures ou impures, et c'est tout spécialement dans l'horizon sacerdotal que tout cela importe.

C'est dans ce cadre de référence général qu'il convient, je pense, d'appréhender les maladies cutanées en Égypte ancienne, perçues comme des marques, c'est-à-dire des signes, en l'occurrence ceux de la volonté des dieux[26].

ILLUSTRATIONS

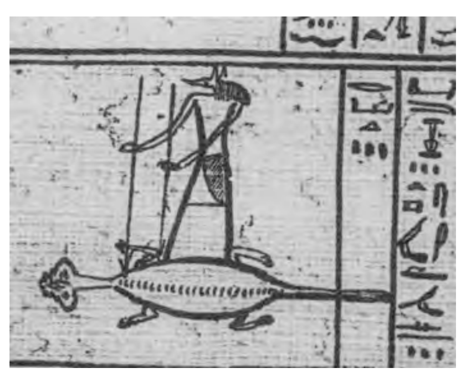


Figure 1 : Anubis marquant Seth sous forme de léopard. Vignette du papyrus Jumilhac (p. Louvre E 17110), XI ; époque ptolémaïque, prob. 1[er] siècle av. J.-C. D'après : Jacques Vandier, *Le Papyrus Jumilhac*, Paris, CNRS, 1961.



Figure 2 : Anubis revêtu de la peau de Seth : le costume du prêtre-*sem.* Vignette du papyrus Jumilhac, X ; d'après Vandier, *op. cit.*.

[26] Je compte développer toute la problématique résumée ici dans une monographie prochaine, consacrée à l'histoire du « stigmate » et de la marque cutanée.

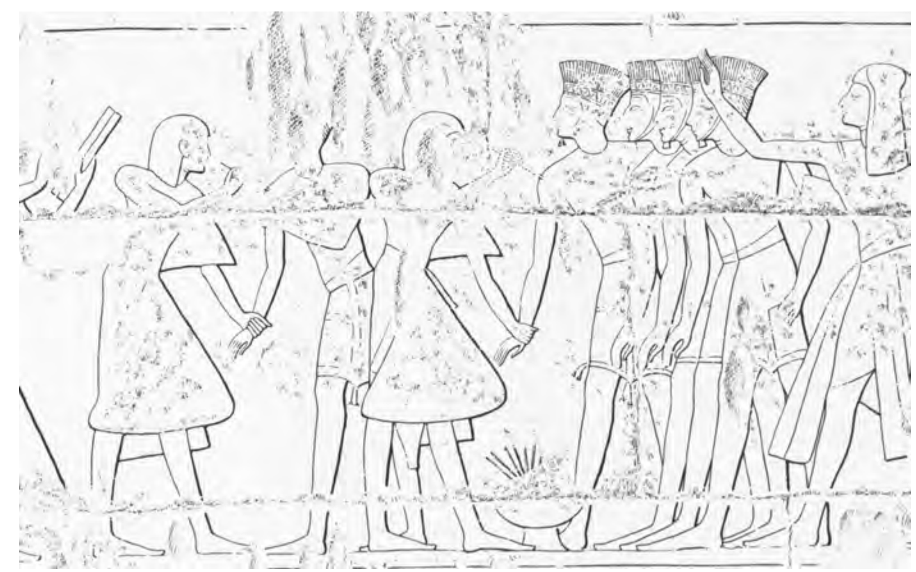


Figure 3 : Marquage de prisonniers de guerre ; d'après Medinet Habu I, pl. 42 (détail).

RÉSUMÉ

En Égypte ancienne, les maladies cutanées constituent une sorte particulière de ces manifestations punitives voulues par les dieux que sont fondamentalement toutes les maladies. La présente contribution propose d'aborder cette question par un angle plus anthropologique que médical : ce n'est pas l'identification précise des maladies avec des pathologies que nous étudierons ici, mais plutôt la tonalité du discours égyptien sur les marques cutanées, conçues comme des signes, comme un marquage. Le « stigmate » dans sa conception égyptienne, renvoie essentiellement à un horizon mythologique, qui donne du sens au système classificatoire, dont nous analyserons les contours.

LA PESTE, UNE MANIFESTATION DE LA COLÈRE DIVINE DANS LES SOURCES MAMLOUKES TARDIVES (872-923/1468-1517)[*]

Bernadette Martel-Thoumian, Université Grenoble 2, UMR 7192

L'Orient musulman médiéval, à l'instar de l'Occident, a été durement éprouvé par les épidémies de peste et plus particulièrement au cours des VIIIe/XIVe et IXe/XVe siècles[1]. Confrontées à un fléau auquel elles ne pouvaient apporter une réponse scientifique, les populations se sont tournées vers la religion. Elles ont interprété les flux épidémiques comme autant de manifestations de la colère divine. En effet, seul Dieu était susceptible d'envoyer une telle calamité sur terre. La colère divine/*ġadab* apparaît dans le Coran dans environ une vingtaine de versets, mais elle ne figure pas dans la liste usuelle des « plus beaux noms » divins, car le « texte sacré mentionne en bien plus grand nombre les manifestations de la bonté, de l'amour et du pardon du Créateur. » Le courroux divin est provoqué par les péchés majeurs/*kabā'ir* et il est susceptible de se manifester à tout moment sous forme de châtiment[2]. D'après les informations recueillies dans les chroniques historiques, de 872/1468 à 923/1517, l'État syro-égyptien des Mamlouks circassiens aurait été confronté à une vingtaine d'épidémies de peste.

---

[*] Sources arabes utilisées : Al-ṢAYRAFĪ, *Inbā' al-haṣr fī abnā' al-ʿaṣr,* Le Caire 1980, (*Inbā'*) ; ʿABD AL-BĀSIṬ b. ḪALĪL, *Nayl al-amal fī ḏayl al-duwal*, Saida/Beyrouth 2002, (*Nayl*) ; Al-BUṢRAWĪ, *Tāriḫ*, Beyrouth 1988, (*Tāriḫ*) ; Ibn ṬAWQ, *Al-Taʿlīq*, Damas 2000-2007, (*Al-Taʿlīq*) ; MUĞIR AL-DĪN Al-ʿULAYMĪ, *Al-Uns al-ğalīl bi tāriḫ Al-Quds wa l-Ḫalīl*, Amman 1973, (*Al-Uns*) ; IBN IYĀS, *Badā'iʿ al-zuhūr fī waqā'iʿ al-duhūr,* Le Caire-Wiesbaden 1960-1963, (*Badā'iʿ*) ; IBN Al-ḤIMṢĪ, *Ḥawādiṯ al-zamān wa wafayāt al-šuyūḫ wa l-aqrān*, Beyrouth 1999, (*Ḥawādiṯ*) ; IBN ṬŪLŪN, *Iʿlām al-warā bi-man waliya min al-atrāk bi Dimašq Al-Šām al-kubrā*, Damas 1964, (*Iʿlām*) et Al-BUḪĀRĪ, *Al-Ṣaḥīḥ*, édition de texte et traduction H. AHMAD, Saida/Beyrouth 2001, (*Al-Ṣaḥīḥ*).

[1] Pour un panorama complet des différentes pestes, cf. M. DOLS, *The Black Death in the Middle East*, Princeton 1977, plus particulièrement le chapitre intitulé « Recurrences of Plague in the Period Subsequent to the Black Death : 750-922/1349-1517 », p. 305-314 ; B. SHOSHAN, « Notes sur les épidémies de peste en Égypte », *Annales de démographie historique*, 1981, p. 387-404 ainsi que S. J. BORSCH, *The Black Death in Egypt and England. A Comparative Study*, Austin 2005, « Introduction », p. 2-4.

[2] *Dictionnaire du Coran*, sous la direction de M. A. AMIR MOEZZI, Paris 2007, « Colère divine », p. 173-174. « Les termes *ġayẓ* et *saḫaṭ* sont également utilisés. Certains mots ne font qu'évoquer le courroux divin, par exemple "le Vengeur" (*al-Muntaqim*), mais il y entre une connotation de justice, ou encore ceux qui traduisent sa toute puissance contraignante tel *al-Qāhir* ("le Dominateur") ou *al-Jabbār* ("le Violent"). »

LES AUTEURS FACE À LA PESTE

Tous les auteurs mis à contribution n'accordent pas la même attention à la peste, certains la détaillent alors que d'autres l'abordent succinctement. Cet intérêt plus ou moins marqué est à mettre en relation avec la fréquence de l'épidémie, l'Égypte est plus touchée que la Syrie, même si d'autres facteurs peuvent être évoqués. En effet, les chroniques sont souvent incomplètes et ne couvrent pas toute la période. Le Caire ayant été la proie de neuf pestilences, ʿAbd al-Bāsiṭ b. Ḫalīl (844-920/1440-1514) et Ibn Iyās (852-930/1448-1524) s'y sont beaucoup intéressés ; *a contrario*, les informations sont lacunaires dans les ouvrages d'Ibn Ṭawq (834-915/1430-1509) et d'Ibn Ṭūlūn (880-953/1475-1546), même si Damas a été affectée à six reprises pendant la période étudiée[3]. Ainsi, l'appréhension et le ressenti des flux épidémiques sont-ils propres à chaque auteur.

Néanmoins, les chroniqueurs se rejoignent sur un certain nombre de points. D'abord, ils ne se préoccupent que des épidémies ayant frappé le sultanat, ignorant ce qui a pu se passer en Occident et évoquant rarement celles ayant sévi dans les autres États musulmans[4]. Ensuite, ils s'accordent sur l'emploi du terme *ṭāʿūn* pour désigner la peste, à l'exception d'Ibn Ṭūlūn qui utilise celui de *wabā'* et d'Ibn Ṭawq qui parle souvent de *mawt*/mort, alors qu'il s'agit du même mal[5].

En outre, rien dans les textes ne permet d'appréhender les symptômes de la maladie ; on ne saura donc pas si les malades sont atteints de peste bubonique ou pulmonaire, même si en šawwāl 881/janvier 1477, Ibn Iyās note que les personnes atteintes de la peste mourraient le jour-même, ce qui sous-entend une peste septicémique[6]. Les éventuels vecteurs de transmission (rats, puces) sont également passés sous silence ainsi que l'origine géographique de la maladie. On apprend cependant qu'en ramaḍān 919/octobre 1519, elle avait débuté dans le Bilād Al-Rūm (Anatolie)[7]. Les auteurs n'évoquent jamais le personnel sanitaire et d'éventuelles mesures de protection, ils se bornent à mentionner la construction de bassins destinés à la toilette des morts/*maġāsil*.

Seules sont consignées les fluctuations de la pestilence : apparition, pic et disparition. En conséquence, les auteurs utilisent le même vocabulaire.

---

3 Cf. tableaux, DOLS, *op. cit.* (n. 1), p. 305-314 et SHOSHAN, *op. cit.* (n. 1), p. 395-403.

4 En ǧumādā I 880/septembre 1475, le qadi de l'armée/*qāḍī l-ʿaskar* Šams al-dīn Maḥmūd b. Aǧā signale au sultan Qā'itbāy que la peste ravage les États de son rival Ḥasan Al-Ṭawīl, *Badā'iʿ*, III, p. 110. En šaʿbān 899/mai 1494, Ibn Iyās mentionne le décès du maître/*ṣāḥib* de Tunis, Zakariyyā b. Yaḥyā b. Muḥammad b. ʿUṯmān b. Muḥammad b. Abī Fāris Al-Ḥafṣī, enlevé par la peste. *Ibid.*, III, p. 302.

5 « En médecine, le terme *wabā'* signifie épidémie, peste, pestilence et est théoriquement distinct de *ṭāʿūn* qui a le sens spécifique de peste. Il n'est cependant pas certain que les auteurs musulmans aient employé ces deux termes en ayant à l'esprit une conscience claire de leur différence. » EI 2/XII, « wabā'», p. 579 et IX, p. 2-4. Voir également ce que dit DOLS, *op. cit.* (n. 1), « The Arabic Terminology for Plague », p. 315-319.

6 *Badā'iʿ*, III, p. 122.

7 *Ḥawādiṯ*, II, p. 250.

La peste fait son apparition/*ẓahara, fašā, hağama, ibtidā' al-ṭāʿūn*, elle s'étend/*tazāyada amr al-ṭāʿūn*, elle prend de l'importance/*ʿaẓuma, qawiya, šadda al-ṭāʿūn*, elle décroît, cesse/*tanāqaṣa, aḫaḏa fī l-intifā'*. Confrontés à l'épidémie, les chroniqueurs sont plus de simples rapporteurs que des témoins, même s'ils ont survécu à plusieurs épidémies. Ainsi, Ibn Iyās, né en 852/1448, a-t-il affronté au cours de son existence douze pestilences, sans compter les autres maladies[8].

Pour tous, la peste est un fléau et le champ lexical employé le démontre. Ce sont toujours les mêmes termes et expressions qui reviennent : l'épidémie de šawwāl 873/avril 1469 causa de terribles ravages parmi la population/*fataka fī l-nās fatk ḏarīʿ*[9] et celle de šawwāl 881/janvier 1477 est qualifiée de dangereuse/*ṭāʿūn mahāb*[10]. Cependant, si la peste est une épreuve, une calamité/*balā'*, les auteurs n'emploient pas le terme de *ʿaḏāb*/châtiment, tourment infligé par Dieu (plus de 300 occurrences dans le Coran)[11].

Le temps de la pestilence est également à prendre en considération, car il impacte lourdement le vécu de la population. L'épidémie dure en moyenne trois à quatre mois (c'est notamment le cas à Damas en muḥarram 874/juillet 1469), mais dans d'autres lieux, elle peut sévir un peu plus longtemps. Au Caire, le climat chaud et humide lui assure une certaine durée, aussi celle qui débute en ramaḍān 881/décembre 1476 ne s'éteint-elle qu'en muḥarram 882/avril 1477[12]. Par ailleurs, l'épidémie frappe à neuf reprises pendant le mois de ramaḍān, alors que les organismes sont affaiblis par le jeûne et parfois par la chaleur. Ibn Al-Ḥimṣī souligne les difficultés et les souffrances de la population damascaine confrontée à la peste en ramaḍān 897/juin 1492[13].

Il faut également noter que les auteurs corrèlent rarement l'arrivée de l'épidémie avec des phénomènes climatiques ou des cataclysmes. Seul Ibn Iyās s'y risque. Il note le lundi 20 muḥarram 919/lundi 28 mars 1513 qu' : « il y eut un léger tremblement de terre, trois secousses successives alertèrent la population. C'était un signe précurseur de la recrudescence de

---

8 Le cas d'Al-Ṣayrafī (819-900/1416-1495) est encore plus éloquent, car il affronta seize pestes (821/1418, 822/1419, 823/1420, 833/1430, 839/1436, 841/1438, 842/1439, 847-848/1444, 852-853/1449, 858/1454, 859/1455, 864/1460, 873/1464, 881-882/1476-1477, 897 et 898/1492), cf. tableau SHOSHAN, *op. cit.* (n. 3).

9 *Badā'iʿ*, III, p. 31. D'autant que d'après Al-Ṣayrafi, la peste frappa quasiment toute la capitale : Al-Qāhira, Būlāq et Miṣr furent touchés, *Inbā'*, p. 55.

10 *Badā'iʿ*, III, p. 122.

11 H. TOELLE, *Le Coran revisité. Le feu, l'eau, l'air et la terre*, Damas 1999, p. 157-160. Dans le Coran, les maladies envoyées comme punition sont la vérole/*ğudarī* et la rougeole/*ḥaṣba*, *ibid.*, p. 184-186. Par ailleurs, les chroniques font état de fièvres/*ḥummayāt* sans plus de précision sur les symptômes.

12 *Nayl*, VIII, p. 185, 187, 169-176 ; *Badā'iʿ*, III, p. 122, 123, 125.

13 *Ḥawādiṯ*, I, p. 336.

la peste et, en effet, pendant cette période de temps pascal, l'épidémie augmenta et fit de sérieux ravages[14]. »

Chaque pestilence équivalant à une catastrophe humanitaire, les auteurs ponctuent tout épisode épidémique d'un décompte macabre. Les défunts sont généralement rattachés à un groupe social ou à une tranche d'âge : en šaʿbān 873/février 1469[15], en šawwāl 881/janvier 1477[16], en ǧumādā II/mars 1492 et en raǧab 897/avril 1492[17], la peste tue au Caire un grand nombre de mamlouks, d'enfants en bas âge/*aṭfāl*, d'esclaves de couleur/*ʿabīd*, d'esclaves de sexe féminin/*ǧawārin* et d'étrangers/*ġurabā'*, et en ramaḍān 919/octobre 1513, de nombreuses notabilités/*aʿyān* à Damas[18]. Al-ʿUlaymī est le seul à consigner le décès de protégés/*ahl al-ḏimma* (juifs et chrétiens) à Jérusalem en ḏū l-qaʿda 881/février 1477[19]. Toutefois, la peste n'opère pas de distinction sociale, et Ibn Iyās signale que celle de ramaḍān 903/avril 1498 frappa les grands et les petits/*insān min kabīr wa ṣaġīr*[20].

Les effets brutaux et ravageurs de l'épidémie s'expriment à travers les chiffres qui circulent au Caire, dont certains sont, d'après les auteurs, véridiques, car attestés par le bureau du contrôle des héritages/*dīwān al-mawāriṯ*. Ainsi, en šaʿbān 873/février 1469, la peste causa-t-elle 10 000 morts[21] et en raǧab 897/avril 1492, le nombre des décès fut-il supérieur à 200 000[22]. En ṣafar et en rabīʿ I 919/avril, mai 1513, on enregistra jusqu'à 365 décès en un jour[23]. Les chiffres avancés sont à manier avec prudence, d'autant que les auteurs reconnaissent la difficulté d'appréhender la réalité et en ḏū l-ḥiǧǧa 881/mars 1477, ils notent que « le décompte, seul Dieu est capable de le faire[24]. »

Ce qui frappe également les esprits, c'est le spectacle effrayant vu ou rapporté des corps qui s'entassent dans les rues, certains individus y étant terrassés par la maladie. Au Caire, en šaʿbān 873/février 1469, les cadavres empilés les uns sur les autres sont si nombreux qu'on se limite à une

---

[14] *Badā'iʿ*, IV, p. 298. Les épidémies survenant au printemps, les auteurs corrèlent souvent les épisodes pesteux (arrivée, pic ou diminution, disparition) avec le temps pascal (Ḫāmsīn), *ibid.* III, p. 125 ; IV, p. 79.

[15] *Inbā'*, p. 56 ; *Nayl*, VI, p. 363 ; *Badā'iʿ*, III, p. 28, 30.

[16] *Nayl*, VII, p. 168, 169-170 ; *Badā'iʿ*, III, p. 122.

[17] *Badā'iʿ*, III, p. 287, 289. En rabīʿ I 919/mai 1513, on vit mourir jusqu'à une cinquantaine de mamlouks par jour, *ibid.*, IV, p. 308.

[18] *Ḥawādiṯ*, II, p. 250.

[19] *Al-Uns*, II, p. 444. ʿABD AL-BĀSIṬ signale l'épidémie sans donner de précisions sur les victimes, *Nayl*, VII, p. 177.

[20] *Badā'iʿ*, p. III, 391. Pour l'impact démographique, cf. DOLS, *op. cit.* (n. 1), « The Demographic Effects of Plague in Egypt and Syria », p. 143-223. Pour l'impact économique, les prix et les salaires, BORSCH, *op. cit.* (n. 1), p. 24-54, 67-90, 91-112.

[21] *Inbā'*, p. 58 ; *Nayl*, VI, p. 365 ; *Badā'iʿ*, III, p. 28, 30.

[22] *Badā'iʿ*, III, p. 289. En ramaḍān 903/avril 1498, plus de 200 000 décès furent enregistrés au bureau des héritages auxquels il faut ajouter tous les individus décédés dans les rues ainsi que 1 200 mamlouks du sultan, *ibid.*, p. 389.

[23] *Badā'iʿ*, IV, p. 301.

[24] *Tārīḫ*, p. 80 ; *Nayl*, VII, p. 173 ; *Badā'iʿ*, III, p. 124.

prière collective[25]. La population désemparée assiste aux enterrements qui se succèdent, il y en eut jusqu'à 4 000 par jour en šawwāl 910/mars 1505[26]. Cette situation inhabituelle a évidemment des répercussions et Ibn Iyās signale en ǧumādā II 897/mars 1492 que la toile de Baʿalbak qui sert à confectionner les linceuls est introuvable[27].

Probablement parce qu'il a réchappé à différentes pestilences et qu'il en a éprouvé l'horreur, Ibn Iyās s'empresse de consigner en ḏū l-ḥiǧǧa 920/janvier 1515 et en ṣafar 922/mars 1516 qu'aucune épidémie n'a touché Le Caire et les provinces égyptiennes[28]. Toutefois, il va plus loin dans ses considérations, établissant un lien implicite entre maladie et colère divine, puisqu'il écrit en ḏū l-ḥiǧǧa 917/février 1512 que ce « fut une année bénie/*mubāraka* puisqu'il n'y eut ni épidémie de peste ni révoltes[29] » et en ṣafar 921/mars 1515 « que par une faveur de Dieu/*luṭf* Allāh, il n'y eut pas cette année d'épidémie de peste[30]. »

LA PESTE, UNE MANIFESTATION DE LA COLÈRE DIVINE

Dans la mesure où les aspects épidémiologiques sont connus, mais peu pris en considération[31], seul Dieu est susceptible d'être à l'origine de la peste. Toutefois, si les auteurs y décèlent une intervention divine, Ibn Iyās et Ibn Al-Ḥimṣī se distinguent en la verbalisant et en établissant un lien entre le Créateur et l'épidémie. Le silence, ou du moins le non-dit des autres chroniqueurs est probablement à mettre en relation avec le concept de courroux divin. En effet, le mentionner, c'est énoncer clairement que, parmi les croyants, il y a des pécheurs et, dans le cas de la peste, des individus qui, par leur conduite, mettent la communauté musulmane, l'Umma, en péril. Mais il faut également prendre en considération les théories religieuses qui font de la peste une bénédiction divine/*baraka*, et de l'individu infecté, un martyr/*šahīd*.

Quelles sont donc les fautes susceptibles de provoquer cette ire terrible ? La réponse se trouve dans les hadiths, récits relatant les propos et les actes du Prophète ainsi que dans les traités sur la peste. Dans ces textes, l'accent est systématiquement mis sur le relâchement des mœurs des croyants et Ibn Iyās y voit la cause de l'épidémie qui débute en ǧumādā I 897/mars 1492. Il écrit : « Cette troisième épidémie du règne de Qā'itbāy fut la plus meurtrière. Il n'y avait pas eu de peste pendant 16 ans,

---

25 *Badā'iʿ*, III, p. 28, 30.
26 *Badā'iʿ*, IV, p. 76.
27 *Badā'iʿ*, III, p. 287.
28 *Badā'iʿ*, IV, p. 433 ; V, p. 21.
29 *Badā'iʿ*, IV, p. 253. *Dictionnaire du Coran*, *op.cit.* (n. 2), « baraka », p. 113-114. « La présence ou la manifestation de la *baraka* est l'indice d'une harmonie entre la collectivité humaine, le monde naturel et la divinité. »
30 *Badā'iʿ*, IV, p. 445.
31 DOLS, *op. cit.* (n. 1), « Medical Interpretation », p. 84-109 et M. ULLMANN, *La Médecine islamique*, Paris 1978, « La transmissibilité des maladies et de la peste », p. 99-109.

aussi en Égypte cette longue période avait-elle favorisé l'adultère/*zinā*, la sodomie/*liwāṭ* et la consommation de boissons enivrantes/*šurb al-ḫamr*[32]. » Pour les contemporains, ces conduites étaient d'autant plus graves que le Prophète avait dit : « L'homme ne fornique pas en étant croyant, il ne boit pas [de vin ou toute substance enivrante] en étant croyant[33]. » La position de Muḥammad sur le sujet était sans appel, les individus ayant de telles pratiques se détournaient de la religion.

Toutefois, comment justifier la corrélation dépravation, peste, châtiment divin ? De nouveau, le recours aux hadiths s'impose, ces derniers légitimant toute démonstration. Ibn Iyās y recourt dans son discours sur la peste. Il énonce d'abord un hadith que l'on peut qualifier de radical : « Lorsqu'un peuple se livre au libertinage, il est appelé à disparaître. » Puis, il cite un extrait du *Baḏl al-mā*ʿ*ūn fī fawā'id al-ṭā*ʿ*ūn*, célèbre ouvrage sur la peste d'Ibn Ḥağar Al-ʿAsqalānī (773-852/1372-1448). « La sagesse veut que la mort soit la rançon de l'adultère. Le châtiment est universel et frappe aussi bien les innocents que les coupables. » La relation entre peste et courroux divin est clairement établie ainsi que l'universalité du châtiment, tout le monde est susceptible d'être infecté. Enfin, pour clore son raisonnement, il se réfère à une parole d'Ibn Maʿsūd, un des Compagnons du Prophète : « …l'abus de la fornication a pour corollaire la peste[34]. »

D'après les textes cités, la peste est bien un châtiment divin. Mais les écrits ne sont pas les seuls arguments qui permettent aux auteurs d'énoncer que la peste est une émanation du courroux divin, le rêve/*manām* joue également un rôle important. L'utilisation de l'oniromancie est un phénomène ancien qui ne date pas de l'époque islamique. De plus, il est communément admis que : « Toute vision nocturne n'a lieu que par autorisation divine », ce qui signifie dans le cas présent que, même si Dieu est en colère, il ne se désintéresse pas du sort des croyants[35].

Lors de la vision nocturne, deux personnages se font face : le rêveur et le messager. En ğumādā I 897/mars 1492, le Prophète apparut à un individu vertueux/*ṣalīḥ*, pendant son sommeil. « La peste, lui déclara-t-il, va s'abattre sur vous, bien que j'aie intercédé en votre faveur auprès du Seigneur. Je te charge de recommander à tous de jeûner pendant sept jours consécutifs[36]. » Le *ṣalīḥ*, choisi par Dieu, est chargé de transmettre à l'Umma le message que lui a délivré Muḥammad.

Si le rêve peut avoir une portée collective, il peut également être individuel et prémonitoire. Dans l'histoire suivante, c'est l'ange ʿIzrā'īl qui apparaît à un individu, or la vision d'ʿIzrā'īl suggère que la mort du rêveur est proche. En rabīʿ II 897/février 1492, un soldat turc vit l'ange de la

---

32 *Badā'i*ʿ, III, p. 286-287.
33 *Al-Ṣaḥīḥ*, 8, p. 212-214, *ḥadīṯ* n°6809.
34 *Badā'i*ʿ, III, p. 286-287.
35 P. LORY, *Le Rêve et ses interprétations en islam*, Paris 2003, p. 61.
36 *Badā'i*ʿ, III, p. 286-287. « Voir le Prophète en rêve revient à dire que Dieu a choisi d'envoyer cet intermédiaire imaginal entre lui et le dormeur. » LORY, *op. cit.* (n. 32), p. 149-158.

mort/*malak al-mawt*. Ce dernier lui annonça qu'il venait enlever un grand nombre d'âmes, car la peste allait faire son apparition en Égypte. Intrigué, le soldat lui demanda s'il mourrait, et l'ange lui répondit qu'il ne lui restait que sept jours à vivre. La prédiction se vérifia[37].

Enfin, le rêveur peut être le sultan. Alors qu'une épidémie de peste ravageait Le Caire, le jeudi 29 ṣafar 919/vendredi 6 mai 1513, on raconta que le sultan Qānṣūh Al-Ġawrī avait vu en songe des étoiles dégringoler du ciel sur terre, suivies dans leur chute par la lune. L'interprétation suivante lui avait été fournie : les étoiles représentaient l'armée et la lune était le souverain. À dater de ce moment, selon Ibn Iyās, « ce dernier fit montre de sentiments de justice et abolit, grâce à Dieu, une série de mesures arbitraires[38]. »

Or, si la peste était susceptible de frapper les innocents au même titre que les coupables, un profond sentiment d'iniquité pouvait se répandre parmi les croyants et peut-être les détourner de l'islam. Aussi, s'empressa-t-on de rappeler que le statut de martyr/*šahīd*, pl. *šuhadā'* était octroyé d'office à l'individu frappé par la peste en vertu du hadith : « sont martyrs/*šuhadā'* ceux qui meurent à cause d'une peste[39]. » Le mot *ṭāʿūn* signifiant ici maladie contagieuse, épidémie. Cette assertion est reprise par Ibn Ḥağar Al-ʿAsqalānī au IXe/XVe siècle dans son traité sur la peste, lorsqu'il note : « La peste a valeur de martyre/*šahāda* pour les musulmans[40]. » Le pestiféré ayant été distingué par Dieu, l'épidémie est dès lors assimilée à un bienfait divin/*baraka*. Ibn Al-Ḥimṣī reprend à son compte l'interaction colère divine-peste. En ramaḍān et šawwāl 897/juillet et août 1492, il mentionne à la fin de chaque notice nécrologique : « il [le défunt] est mort de la peste en martyr/*māta šahīdān bi l-ṭāʿūn*[41]. » Toutefois, cette affirmation accompagne uniquement les notices des personnages décédés au cours de ces deux mois, au nombre desquels figure son fils Abū l-Wafā'. Il est d'ailleurs le seul à l'utiliser, les autres auteurs, après avoir signalé la cause du décès ajoutent l'eulogie habituelle : « Que Dieu le Très Haut lui accorde sa miséricorde/*raḥimahu* Allāh *taʿālā*. »

Cependant, il serait illusoire de croire que tous ceux qui décédèrent de la peste furent considérés comme des martyrs. Lorsqu'en rabīʿ II 919/juin 1513, Muḥammad b. Ṭāhir, un homme malfaisant trépassa, Ibn Iyās qui ne le prisait guère écrivit : « En le frappant de la peste, Dieu délivra les musulmans de ses atteintes et sa mort fut considérée comme un des plus grands bienfaits de l'époque. Que Dieu précipite son âme dans les flammes de l'enfer/*nār*[42]. »

---

37 *Badā'iʿ*, III, p. 286. LORY, *op. cit.* (n. 32), « Les anges du rêve », p. 161 et « La vision des anges », p. 147.
38 *Badā'iʿ*, IV, p. 304-305.
39 *Al-Ṣaḥīḥ*, 7, p. 292, *ḥadīṯ* n°5733.
40 J. SUBLET, « La peste prise aux rets de la jurisprudence. Le traité d'Ibn Ḥağar Al-ʿAsqalānī sur la peste », *SI* XXXIII, 1971, p. 144.
41 *Ḥawādiṯ*, I, p. 337-340.
42 *Badā'iʿ*, IV, p. 312-313.

Certes, être contaminé fut considéré comme une bénédiction divine mais, en proie à la souffrance, l'individu pouvait être tenté par le démon et renier l'islam. D'où ces prières qui reviennent comme un leitmotiv à la fin des notices nécrologiques rédigées par Ibn Al-Ḥimṣī alors qu'en muḥarram 874/juillet 1469, à Damas, l'épidémie sévissait depuis trois mois : « nous demandons à Dieu de mourir dans l'unicité/*nus'alu Allāh al-wafāt ʿalā l-tawḥīd*[43] » ou en šaʿbān 897/mai 1492 : « nous demandons à Dieu la mort dans l'islam/*nus'alu Allāh al-wafāt ʿalā l-islām*[44]. » La crainte était grande que certains croyants, confrontés à un châtiment qu'ils estimaient injustifié, ne se détournassent de Dieu. Aussi, face aux pestilences, les comportements divergèrent-ils.

APAISER LE COURROUX DIVIN

Ceux qui assimilèrent la peste à une bénédiction divine considérèrent qu'il ne fallait rien entreprendre et se contentèrent d'observer le hadith : « Si la peste est dans un pays, n'y entrez pas, mais si vous êtes dans la contrée où elle sévit, restez-y[45]. » Une autre tradition mettait l'accent sur la récompense réservée à celui qui se résignait pendant une peste. Aïcha, l'épouse du Prophète, rapporte avoir interrogé le Messager de Dieu sur la peste « et dit-elle, le Prophète de Dieu nous a dit que c'était le châtiment que Dieu envoyait contre qui Il voulait et qu'Il en a fait une miséricorde pour tous les Croyants [et que] toute personne qui, [surprise] par la peste, reste dans son pays, résignée avec la conviction qu'elle ne sera atteinte que par ce qui lui a été destiné par Dieu, aura une Récompense similaire à celle accordée au martyr[46]. »

Toutefois, les caravanes qui quittaient Le Caire et Damas dans le cadre du pèlerinage/*ḥāǧǧ* chaque année au mois de šawwāl ne furent jamais suspendues pour cause de pestilence[47]. Il fallait laisser la possibilité à ceux qui le désiraient de se rendre aux lieux saints de l'islam, tout empêchement aurait probablement été mal vécu et mal interprété par l'Umma. Ainsi Ibn Iyās s'insurge-t-il, en šawwāl 915/janvier 1510, contre la décision du sultan Qānṣūh Al-Ġawrī de suspendre le *ḥāǧǧ* à cause des menaces que les bédouins faisaient planer sur la vie des voyageurs. L'auteur désapprouve cette mesure, car elle portait atteinte à un devoir religieux[48].

Si des individus se résignèrent à rester, à l'opposé, d'autres optèrent pour la fuite. En ṣafar 919/avril 1513, des notabilités cairotes, le grand

---

[43] *Ḥawādiṯ*, I, p. 189. L'unicité divine ou *tawḥīd* s'exprime dans la profession de foi : « Dieu est un et unique, il n'a pas de fils. »
[44] *Ḥawādiṯ*, I, p. 334-335.
[45] *Al-Ṣaḥīḥ*, 7, p. 290, *ḥadīṯ* n°5728.
[46] *Ibid.*, p. 292-294, *ḥadīṯ* n°5734.
[47] B. MARTEL-THOUMIAN, « Sources historiques et pèlerinages (872-923/1468-1517) », *JA* 300/1, 2012, p. 59-85.
[48] *Badā'iʿ*, IV, p. 89.

qadi hanéfite ʿAbd Al-Barr b. al-Šiḥna en tête, envoyèrent leurs proches dans la région du Ǧabal Al-Ṭūr (Sinaï), car on prétendait que la peste n'y pénétrait jamais[49]. Enfin, certains, à l'instar du sultan Qānṣūh Al-Ġawrī, pratiquèrent la prophylaxie individuelle. En muḥarram 919/mars 1513, suite à une recrudescence de l'épidémie, sur les conseils d'un médecin, il porta deux bagues de rubis aux doigts pour se protéger[50]. Pendant ces périodes difficiles, talismans, carrés magiques et amulettes furent d'autant plus populaires et admis qu'ils comportaient des versets coraniques, des noms divins, des lettres arabes censées apporter une force ou un effet particulier[51].

Quoi qu'il en soit, les souverains ne pouvaient ignorer ni sous-estimer les ravages causés par les épidémies. Cependant, et Ibn Iyās prend soin de le souligner, ils se manifestèrent toujours au dernier moment. Dans la mesure où des conduites dépravées étaient à l'origine de la peste, en šawwāl 910/mars 1505, Qānṣūh Al-Ġawrī ordonna au grand chambellan/*ḥāǧib al-ḥuǧǧāb* et au préfet du Caire/*wālī al-šurṭa* d'effectuer des perquisitions dans les maisons chrétiennes pour y briser les jarres de vin qu'on pouvait y trouver, de mettre le feu aux locaux où l'on consommait du hachich ou de la bouza (bière fermentée)[52]. Puis, le lundi 26 ṣafar 919/mardi 3 mai 1513, il fit prohiber la vente de ces produits et interdit la fréquentation des prostituées. Preuve de la détermination du souverain à éradiquer le mal, ce décret fut proclamé dans les rues du Caire trois jours d'affilée[53].

Par ailleurs, un des fondements du pouvoir en islam est la justice/*ʿadl*, principe rappelé dans le Coran à David/Dāwūd [XXXVIII/26][54]. Or les derniers Circassiens, et plus particulièrement Qānṣūh Al-Ġawrī, eurent tendance à oublier ce principe. Taxes non-coraniques, impositions arbitraires, confiscations de biens, en un mot abus financiers de tous ordres ponctuèrent son règne. Confronté à la violence des deux épidémies susmentionnées, il ne pouvait limiter son action à des mesures ayant trait à la moralité, il lui fallait également donner des gages dans un domaine concernant toute la population. En ḏū l-qaʿda 910/avril 1505, il fit proclamer au Caire l'abolition de la mensualité que l'on versait au prévôt des marchés/*muḥtasib*[55]. Le jeudi 29 ṣafar 919/vendredi 6 mai 1513, suite au rêve

---

49 *Badāʾiʿ*, IV, p. 298-299. Ibn Iyās signale en ǧumādā II 897/mars 1492 le cas d'individus ayant fui l'Égypte, mais sans donner de noms, *ibid.*, III, p. 287.

50 *Badāʾiʿ*, IV, p. 298. « Les pierres précieuses : escarboucle, grenat, émeraude, turquoise, améthyste, rubis sont réputées préservatifs et même pour le rubis curatifs de la peste. » Cf. J-N. BIRABEN, *Les Hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*, Paris 1976, II, « Les hommes face à la peste », p. 61.

51 DOLS, *op. cit.* (n. 1), « The Magical Beliefs and Practices », p. 121-142.

52 *Badāʾiʿ*, IV, p. 76-77.

53 *Badāʾiʿ*, IV, p. 302.

54 « O David ! Nous t'avons fait vicaire sur la terre. Arbitre entre les Hommes par le moyen de la vérité ! Ne suis pas la passion, car elle t'égarerait loin du Chemin d'Allah. » *Le Coran*, traduction R. BLACHÈRE, Paris 1966, p. 484.

55 *Badāʾiʿ*, IV, p. 77.

évoqué précédemment, on supprima une série de mesures arbitraires[56]. Ces décisions furent accueillies avec joie, car toute épidémie s'accompagnait d'une flambée des prix des denrées de consommation courante. Mais, ainsi que le fait remarquer Ibn Iyās, dès que le danger fut écarté, les mesures iniques furent rétablies, certains impôts étant même augmentés.

Quant aux gouverneurs de province, ils n'étaient en aucun cas susceptibles de suivre l'exemple du sultan, à moins que ce dernier ne leur en eût intimé l'ordre. Le jeudi 16 ḏū l-qaʿda 919/vendredi 13 janvier 1514, alors que la peste battait son plein, le qadi shaféite Walī al-dīn b. Al-Farfūr fit remarquer au gouverneur de Damas, Sībāy, que les actes illégaux étaient fort nombreux et qu'il serait agréable à Dieu de les abolir. Le gouverneur ulcéré lui opposa une fin de non-recevoir[57].

Enfin, pendant ces périodes de peurs et de souffrances, la charité fut également une option. En ḏū l-ḥiğğa 881/mars 1477, le sultan Qā'itbāy se rendit à la mosquée Al-Azhar. Il fit détruire des bicoques installées sur le toit de l'édifice et ordonna des réparations pour un montant d'environ 10 000 dinars. Le même jour, il fit distribuer aux pauvres logés dans la mosquée environ 1 000 dinars[58]. On doit cependant dissocier ces différentes décisions de celle qui suit. En rabīʿ II 919/ juin 1513, alors que Le Caire subissait l'épidémie de plein fouet, le sultan Qānṣūh Al-Ġawrī décida la libération de certains prisonniers. Ses motivations restent obscures, doit-on y voir une peur de la contagion, le désir d'élargir des individus injustement emprisonnés ou ayant purgé leur peine ? Seul le damascain Ibn Ṭūlūn établit une corrélation entre peste et élargissement[59].

En complément à ces actions émanant de l'autorité publique et ayant un impact immédiat sur le quotidien des populations, des manifestations religieuses furent organisées. Même si la peste octroyait au croyant le statut de martyr, de nombreux musulmans tentèrent d'apaiser le courroux divin par des rites d'expiation ponctuels, des séances de contrition. Par l'entremise de ces réunions, l'Umma montrait son attachement sans faille à l'Islam. Les auteurs les rapportent avec minutie, consignant bien souvent la date complète (quantième, mois), les participants, parfois leurs noms, ainsi que les lieux (mosquée, place). Le soin apporté à la description des cérémonies est révélateur de leur importance.

Les textes en mentionnent deux. En ḏū l-ḥiğğa 881/mars 1477, sur ordre du sultan Qā'itbāy et en présence de diverses autorités religieuses, qadis, shaykhs et étudiants en religion se réunirent à Al-Azhar pour une lecture du *Ṣaḥīḥ* d'Al-Buḫārī, du *Ṣaḥīḥ* de Muslim et du *Šifā'* du Qāḍī

---

[56] *Badā'iʿ*, IV, p. 304-305. Le sultan abrogea les taxes mensuelles et hedomadaires et tous les impôts qui pesaient sur les détaillants et les revendeurs de denrées, y compris sur les moulins du Caire.

[57] *Iʿlām*, p. 219.

[58] *Badā'iʿ*, III, p. 124.

[59] *Badā'iʿ*, IV, p. 316-318 ; *Iʿlām*, p. 218.

ʿIyāḍ[60]. Le vendredi 11 ramaḍān 897/samedi 7 juillet 1492, dans la grande mosquée des Omayyades de Damas, la population se rassembla après la prière du vendredi sous la coupole de l'aigle. Le grand qadi shaféite Šihāb al-dīn b. Al-Farfūr s'assit, il était entouré de ses assistants, de savants, d'étudiants en sciences religieuses, d'hommes de religion et de personnages vertueux. Tous ensemble, ils lirent le *Ṣaḥīḥ* d'Al-Buḫārī du début à la fin à deux reprises et ils demandèrent à Dieu le Très Haut d'éloigner la peste des musulmans[61].

Les lieux retenus sont emblématiques, Al-Azhar au Caire et la grande mosquée des Omayyades à Damas, ainsi que le jour, le vendredi, jour de prière en commun. Les séances sont étroitement encadrées par le souverain ou le gouverneur, ces derniers étant épaulés par les plus hautes autorités religieuses. Lors de ces lectures, on privilégie des corpus de hadiths dont la fiabilité est unanimement reconnue. Ce choix permet de rappeler à tous l'exemplarité de la vie du Prophète, mais également les règles de vie à respecter ainsi que les châtiments susceptibles de s'abattre sur ceux qui s'en éloignent délibérément.

Toutefois, le jeûne fut probablement l'acte de contrition par excellence, d'autant qu'il faisait suite à une vision nocturne du Prophète. À Damas, un homme vertueux/*ṣalīḥ*, pl. *ṣulaḥā'*, prétendit avoir vu le Prophète en songe. Le jeudi 16 ḏū l-qaʿda 919/vendredi 13 janvier 1514, le gouverneur Sībāy fit annoncer que la population devait observer un jeûne de trois jours, se repentir et aller en pèlerinage sur la tombe des *ṣulaḥā'* pour demander à Dieu la fin de l'épidémie qui sévissait. Les visites aux tombeaux étaient autorisées, car « les grands saints sont source de bénédiction pour la région qu'ils habitent[62]. » Le jeûne terminé, le lundi 20/mardi 17, Sībāy, sa suite ainsi que les qadis se rendirent à Al-Mizza. Ils rejoignirent sur la place les shaykhs des établisements religieux, les hommes de religion, les notables et la populace. Tous prièrent et invoquèrent Dieu. Ils récitèrent de nombreuses fois la *šahāda* (« Il n'y a de Dieu que Dieu et Muḥammad est son prophète »), clamèrent le *takbīr* (« Dieu est grand ») et demandèrent au Créateur d'éloigner la peste. D'après Ibn Al-Ḥimṣī, ce fut un jour mémorable[63]. Tous espéraient que ces manifestations seraient entendues et que Dieu mettrait un terme à l'épidémie. Ibn Iyās ne peut toutefois s'empêcher de faire remarquer en ǧumādā I 897/mars 1492, que si de nombreux Égyptiens jeûnèrent, la peste ne cessa pas pour autant[64].

---

60 *Nayl*, VII, p. 174. L'imam Al-Ḥāfiz Abī l-Faḍl ʿIyāḍ b. Mūsā *al-qāḍī* Al-Yaḥṣubī mort en 544/1149 est l'auteur d'*Al-Šifā' bi-taʿrīf ḥuqūq al-muṣṭafā.*
61 *Al-Taʿlīq*, III, p. 1118 ; *Ḥawādiṯ*, I, p. 335.
62 GRILL, *op. cit.* (n. 32), p. 216.
63 *Ḥawādiṯ*, II, p. 251 ; *Iʿlām*, p. 219. Al-Mizza est un village situé dans l'oasis de Damas, la Ġūṭa.
64 *Badā'iʿ*, III, p. 286-287.

CONCLUSION

L'Orient médiéval a connu de nombreuses pestilences. Généralement virulentes, ces dernières causèrent des ravages parmi les populations, dépeuplant des contrées entières. Dans l'esprit des croyants, chaque épidémie correspondit à une manifestation de la colère divine/*ġadab*. Cette interprétation qui trouvait sa source dans les textes religieux, les hadiths, fut reprise par les auteurs des différents traités sur la peste. Ces ouvrages attestaient entre autres que la non-observance des principes religieux, et plus particulièrement les conduites immorales (adultère, homosexualité, consommation de boissons enivrantes) provoquaient l'ire de Dieu.

Confrontés à une colère divine que les textes religieux expliquaient, commentaient et légitimaient, les souverains durent réagir. Leurs réponses se voulurent à la fois religieuses et politiques. Certains choisirent de fermer les lieux qui accueillaient les débauchés, d'autres optèrent pour l'abolition des mesures iniques, quitte à les rétablir à la fin de l'épidémie, ou pratiquèrent la charité. Quant à la communauté, elle fit acte de contrition : récitations de hadiths, jeûnes et visites aux tombeaux se multiplièrent.

Or, les épidémies frappaient toute la population, sans se préoccuper de l'âge, du sexe, du statut social et de la conduite de chacun. Face à la colère divine, incarnée par la peste, les attitudes divergèrent. Pris entre le désir d'observer les préconisations religieuses et de devenir martyr/*šahīd* et celui de survivre, des croyants attendirent sur place la fin de la pestilence tandis que d'autres fuirent vers des contrées plus hospitalières. Quoi qu'il en soit, ces diverses positions traduisirent l'impuissance des pouvoirs publics et des populations face aux différents flux épidémiques.

RÉSUMÉ

Les diverses épidémies qui affectèrent l'État mamlouk de 872/1468 à 923/1517 furent interprétées comme autant de manifestations de la colère divine/*ġadab*. D'après les religieux, c'est dans le non-respect de la morale musulmane que se trouvait la source de ce courroux meurtrier. Face aux flux épidémiques, les réponses se multiplièrent, traduisant l'effroi des populations et l'impuissance des pouvoirs publics, même si de nombreuses victimes furent considérées comme des martyrs/*šuhadā'*.

Moïse et la colère de Dieu en Nombres 11,4-34

Olivier Artus, Institut Catholique de Paris, UMR 7192

Les chapitres 11 et 12 du livre des Nombres en ouvrent la deuxième partie, qui s'étend du chapitre 11 au chapitre 21, par trois récits successifs de révolte de tout ou partie du peuple d'Israël. Ce thème de la rébellion unifie d'ailleurs l'ensemble de cette deuxième grande section du livre, centrée par la péricope de Qadesh, en Nb 13,1-20,13.

Les deux extrémités de la section (Nb 11,1-12,16 ; 20,22-22,1) sont unifiées par le thème de la marche au désert, rythmées par des notices d'itinéraire, et reliées par un vocabulaire commun (פלל au hithpael : Nb 11,2 ; 21,7) et par la structure identique de trois récits : Nb 11,1-3 ; 12,1-15 ; 21,4-9[1]. Dans chacun de ces récits, la colère de Dieu débouche sur une sanction dont l'application est interrompue par l'intercession efficace de Moïse dont l'autorité et le rôle particulier sont ainsi mis en valeur.

Dans ce contexte littéraire, l'originalité de la péricope de Nb 11,4-34 apparaît évidente : elle est reliée à la précédente et au récit qui la suit par l'usage d'une même expression — ויחר אף — retrouvée en Nb 11,1.10 et 12,9. Cette formule décrit la réaction divine à la révolte du peuple. Pourtant, le récit de Nb 11,4-34 ne suit absolument pas le schéma narratif des épisodes qui l'encadrent et n'en reprend pas la structure : il combine, de manière assez complexe, deux thèmes narratifs — l'un concernant le don des cailles, et l'autre relatif à l'aide que 70 Anciens apportent à Moïse pour assumer la charge du peuple — et aboutit non pas à une sanction du peuple interrompue par l'intercession efficace de Moïse, mais à une sanction du peuple qui intervient après une réforme institutionnelle effectuée à la demande de Moïse.

Dernière singularité de ce récit : les v. 26-29, qui relatent le don de l'esprit à Eldad et Medad, semblent venir contester la réforme institutionnelle décrite par les v. 24-25, et laissent penser que le statut même de Moïse et celui des Anciens prête à contestation.

L'étude de cette péricope doit donc répondre à plusieurs questions :

1° Nb 11,4-34 met en relation, nous l'avons vu, des thèmes littéraires et donc, sans doute, des traditions narratives distinctes : il convient dans un

---

1 La structure parallèle de ces récits peut être schématisée de la manière suivante : a) révolte ;b) sanction de Yhwh ; c) demande d'intercession auprès de Moïse ; d) intercession de Moïse ; e) interruption de la sanction.

premier temps de préciser l'histoire de la composition du récit, et de mettre au jour les éléments littéraires qui fondent son unité.

2° Le thème de la révolte et le vocabulaire de la colère de Dieu relient Nb 11,4-34 aux autres péricopes de Nb 11-12. Pourtant, la structure de Nb 11,4-34 est originale, et la question de la spécificité idéologique et/ou théologique de ce texte se pose donc : est-il cohérent avec son contexte immédiat, ou développe-t-il au contraire un message original ?

3° Enfin, la finale du récit laisse apparaître des tensions non seulement textuelles, mais aussi institutionnelles reflétées par un jeu d'additions successives : il nous faudra mettre au jour autant que faire se peut les enjeux du débat qui se noue en Nb 11,24-30.

1. La composition littéraire de Nb 11,4-34

Deux modèles différents ont été proposés pour rendre compte de la composition littéraire de Nb 11,4-34 :

- Le modèle le plus courant délimite dans le récit deux traditions narratives, avec évidemment quelques variantes en fonction des propositions : les v. 4-6.10[2].18-23.31-34 concernent la plainte du peuple et le don de la viande (tradition des cailles), tandis que les v. 16-17.24-30 (les v. 26-29 pouvant être considérés comme un supplément) sont relatifs à la charge du peuple et à l'institution des Anciens[3]. L'attribution des v. 11-15 à l'une ou l'autre des deux traditions narratives est débattue.

- Le second modèle délimite en Nb 11,4-34 un récit ancien concernant la caille, ayant été intégré dans des rédactions successives : E. Blum attribue à un compositeur K^D le développement de la tradition ancienne concernant les cailles, qui se trouve reliée au thème des Anciens. De même, R. Achenbach, dans le cadre du modèle compositionnel global qu'il propose pour le livre des Nombres, délimite un récit ancien qui correspond aux v. 11,4bß.5.6a.13.16aa.18aa.b.19.20aa.21-23.31-32, tandis que les v. 11,1-3.4a.6*.10ba.18aßγ.b.20aß.b.33-35 sont reliés à une rédaction hexateucale, et que le thème des Anciens aurait été introduit plus tardivement

[2] Les v. 7-9 interrompent la progression du récit : ils constituent une notice explicative apportant des précisions concernant la manne.

[3] Cette délimitation est adoptée par F. Cocco, *Sulla Cattedra di Mose, La legittimazione del Potere nell'Israele post-esilico (Num 16),* Bologna 2007, p. 154-173. Une autre hypothèse est énoncée par H. Seebass dans son commentaire du livre des Nombres : récit des Anciens : v. 4a.bα.5.6aα.10a.bα bß.11.14-17.24-25a.30.34-35 ; récit des cailles : v. 4bß.6aß-9.12a.bα. 13.18aα.b.19-20a.21-23.31-32. (H. Seebass, *Numeri 10,11-22,1*, BK 4.2, Neukirchen-Vluyn 2003, p. 156). Dans l'hypothèse de deux traditions sous-jacentes au récit actuel, la datation proposée en est parfois « haute », ainsi R. Albertz propose une datation pré-exilique pour le récit concernant l'institution des Anciens, qu'il délimite en Nb 11,11-12.14-17.24b-30 (cf R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period, vol. 2*, London 1994, p. 479).

par une rédaction pentateucale : Nb 11,10a.bß.11-12.14-15.16aß.b.17.24-30[4].

- Th. Römer considère quant à lui le récit de Nb 11,4-34 comme une *Fortschreibung* tardive, de type midrashique présupposant la combinaison de la tradition concernant la manne et de la tradition relative au don des cailles, en Ex 16[5].

Cependant, quoi qu'il en soit de ces tentatives diachroniques de mise au jour de l'histoire de la composition du récit de Nb 11, 4-34, l'analyse littéraire du texte met en évidence de nombreux indices qui témoignent d'une rédaction soignée ayant pour objet l'unification de la péricope — hormis les v. 26 à 29 — rendant quasiment indissociables la thématique de la plainte pour de la viande et du don de la caille d'une part, et la thématique de la charge du peuple et du don de l'esprit d'autre part. La figure de style qui unifie les v. 11-15, ainsi que les nombreux jeux de mots et de vocabulaire qui relient les deux thèmes principaux du récit, caractérisent la rédaction qui a pour objet d'unifier la péricope.

Nb 11,11-15

Le discours de Moïse, aux v. 11-15, relie le thème de la protestation pour de la viande à celui de la charge du peuple. La réponse de Yhwh à la plainte de Moïse apporte une solution à l'une et l'autre questions, puisque le peuple reçoit de la viande sous la forme des cailles, après que Moïse ait obtenu l'assistance de 70 Anciens qui reçoivent une part de son « esprit ».

Le discours des v. 11-15 est construit de manière symétrique, autour d'un centre formé par le verset 13[6] :

- le v. 11aα correspond au v. 15b : cf. la racine רע ;
- le v 11aß correspond au v. 15aß : מצתי חן בעיניך ;
- le v 12 correspond au v. 14 : cf. la racine נשא.

La figure du chiasme, auquel recourt le texte, permet d'articuler les deux thèmes — le désir de viande (v. 13) et la charge du peuple (v. 11-12.14-15)[7] — et les rend pour ainsi dire « indissociables ».

[4] R. ACHENBACH, *Die Vollendung der Tora ; Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch*, BZAR 3, Wiesbaden 2003, p. 266.

[5] Cf. Th. RÖMER, « Das Buch Numeri und das Ende des Jahwisten. Anfragen zur « Quellenscheidung » im vierten Buch des Pentateuch », *in* J. C. GERTZ, K. SCHMID et M. WITTE, (éds.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, BZAW 315, Berlin/New-York 2002 ; p. 215-231, ici p. 226.

[6] Cf. sur ce point J. BRIEND, *Dieu dans l'Ecriture*, LD 150, Paris 1992, p. 74-76.

[7] Cf. en ce sens E. AURELIUS, *Der Fürbitter Israels, Eine Sudie zum Mosebild im Alten Testament*, CB.OT 27, Stockholm 1988, p. 83-185 ; SEEBASS, *op. cit.* (n. 3), p. 35.

Mots récurrents et jeux de mots

Un certain nombre de mots-agrafes contribuent à unifier le récit :

- Yhwh prélève de l'Esprit (רוח) pour le donner aux Anciens (v. 25), et c'est le vent (רוח) envoyé par Yhwh qui apporte les cailles (v. 31).
- Un ramassis (אספסף) qui se trouve au milieu du peuple est pris de convoitise (v. 4), convoitise qui conduit à ramasser (אסף) la caille (v. 32). Mais c'est le même verbe אסף[8] qui désigne le rassemblement de 70 Anciens destinés à recevoir l'esprit (v. 16 et 24).
- Yhwh s'engage à donner de la viande (נתן, v. 18), et c'est lui également qui donne l'esprit de prophétie (v. 25.29).
- La manne descend sur le camp (ירד), et Yhwh descend pour prélever l'esprit de Moïse et le donner aux anciens (v. 17 et 25)

Le texte biblique joue donc sur les mots, et utilise l'artifice de mots-agrafes pour souligner la relation qui, dans le texte final, est instituée entre les diverses traditions littéraires qui le composent. Il convient donc d'appréhender Nb 11,4-34 comme un récit unifié pour en proposer une interprétation dans son contexte d'énonciation : une série de trois révoltes de tout ou partie du peuple suscitant la colère de Yhwh.

2. NB 11,4-34 DANS SON CONTEXTE : LA MISE EN VALEUR DE LA SPÉCIFICITÉ DE LA MISSION ET DU PERSONNAGE DE MOÏSE

Le récit de Nb 11,4-34 ménage au lecteur une surprise : en effet, le v. 10 le rattache par le vocabulaire de la colère de Yhwh au récit qui le précède (la révolte de *Tabe'ra*) et à celui qui le suit — la rébellion de Myriam et d'Aaron. Cependant, le déroulement du récit est totalement différent. L'expression de la colère de Yhwh n'est suivie d'aucune sanction immédiate, et la première mention du personnage de Moïse s'accompagne d'une formulation ambiguë, difficile à interpréter :

ויחר אף יהוה מאד ובעיני משה רע.

Moïse réagit-il à la colère de Dieu, ou simplement à la révolte du peuple, ajoutant sa condamnation à celle du Seigneur ? Dans la mesure où le récit de Nb 11,4-34 est précédé et suivi de récits de révolte dans lesquels Moïse agit comme intercesseur efficace, mettant un terme à la colère de Yhwh, il apparaît plausible d'interpréter le v. 10bß comme une réaction de désapprobation de Moïse : la colère de Yhwh, dont la conséquence est destructrice pour le peuple, est incompatible avec la survie de ce dernier, dont se préoccupe avant tout Moïse comme le montre le discours des v 11-15 : l'urgence n'est pas de sanctionner mais de répondre de manière efficace à la plainte du peuple[9].

8 Cf. sur ce point RÖMER, *op. cit.* (n. 5), p. 225-229.

9 R. Achenbach propose une interprétation différente du v. 10 : Nb 11,10aα et Nb 10 bß auraient appartenu à l'introduction primitive du discours de Moïse en 11,11ss.

Le discours de Moïse constitue la deuxième surprise du récit : il s'agit d'un discours de plainte, qui semble situer le personnage de Moïse du côté des rebelles, de ceux qui contestent le projet divin ou doutent de sa pertinence. C'est pourquoi la réponse divine aux v. 16-17 constitue la troisième surprise du récit. La plainte amère de Moïse ne suscite aucune sanction, mais constitue le point de départ d'une réforme institutionnelle qui a pour objet de le rendre capable d'effectuer sa mission, sans que sa primauté soit contestée. C'est en effet une part de l'esprit qui est en Moïse qui est prélevée pour être donnée aux Anciens (v. 16-17.24-25). Le don de l'esprit aux Anciens n'est donc pas un don direct, sans intermédiaire : il requiert la médiation de Moïse.

Comme le fait remarquer R. Achenbach, la reconstitution d'un groupe d'Anciens est rendue nécessaire, dans l'économie narrative de la Torah, par la crise idolâtre d'Ex 32-34[10]. Les 70 Anciens présents lors de la conclusion de l'alliance en Ex 24,1-9 sont disqualifiés par leur révolte, et le récit de Nb 11 peut être considéré comme un supplément tardif qui restaure, dans le contexte du livre des Nombres, cette institution non-sacerdotale. Il est clair que la mise en place d'un tel groupe ne trouve pas sa place dans la logique institutionnelle post-sacerdotale reflétée par la première partie du livre des Nombres (Nb 1,1-10,11), par les récits et les lois de Nb 16-18, et surtout par la troisième partie du livre dans laquelle le grand prêtre Eléazar est présenté comme le premier responsable cultuel et politique de la communauté d'Israël.

L'institution des Anciens qui bénéficient du don de l'esprit prélevé sur Moïse met en relief le charisme spécifique de Moïse, et propose en même temps une alternative au gouvernement sacerdotal mis en valeur par les sections législatives et par la dernière section du livre des Nombres.

Liens entre Nb 11,1-3 ; Nb 11,4-34 ; 12,1-15

La spécificité théologique de Nb 11,4-34 ayant été précisée, comment envisager les relations de ce récit avec les péricopes qui l'encadrent ? Les relations entre Nb 11 et Nb 12 sont débattues : L. Perlitt[11] oppose l'approche de Nb 11,24s. qui envisage l'action prophétique conjointe de Moïse et d'un groupe de 70 Anciens, et celle de Nb 12,6-8 qui viendrait « corriger » Nb 11,24s. en établissant une césure claire entre Moïse et les autres prophètes.

En revanche, E. Blum[12] considère que les récits Nb 11 et Nb 12 traitent l'un et l'autre d'un même thème — le lien entre Moïse et la prophétie

L'expression ובעיני משה רע témoignerait donc de l'indignation de Moïse devant le comportement du peuple. L'expression de la colère de Yhwh — ויחר אף יהוה — aurait initialement introduit le discours divin des v. 16-17. L'introduction de l'expression en amont du discours de Moise aurait pour but d'éviter toute erreur dans son interprétation : ce n'est pas la plainte de Moïse, mais la révolte du peuple et elle seule qui provoque la colère divine (ACHENBACH, *op. cit.* [n. 4], p. 228).

10 ACHENBACH, *op. cit.* (n. 4), p. 256.

11 Cf. L. PERLITT, « Mose als Prophet », *EVTH* 31, 1971, p. 588-608, ici p. 593.

12 Cf E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Berlin 1990, p. 194.

— en s'adressant à des groupes divers : en Nb 11, l'esprit dont bénéficient les Anciens n'est autre que celui de Moïse, mais il est « seulement l'esprit de Moïse[13] », et la supériorité de Moïse est, selon Blum, établie par le récit lui-même — ce qui correspond exactement à la perspective narrative de Nb 12, qui aboutit à la même conclusion par un autre raisonnement : Yhwh parle véritablement aux prophètes, mais sa manifestation à Moïse est exclusive, personnelle et inégalable.

Plus récemment, Th. Römer a souligné le contraste qui existe entre Nb 11 et Nb 12 : tandis que Nb 11 développe une conception charismatique et prophétique d'Israël, qui n'a pu se développer qu'à une époque tardive, comme le suggèrent les parallèles avec la littérature prophétique (Es 59,1 ; 63,11), Nb 12,2s aurait pour fonction de mettre en relief le rôle et le statut exclusifs de Moïse, qui seul voit la תמונת יהוה. Le récit de Nb 12 pourrait ainsi, au sein de la Torah, être rapproché des traditions qui soulignent l'autorité et le statut incomparables de Moïse, telle la conclusion du Deutéronome en Dt 34,10-12[14].

Comment articuler d'une part les observations de L. Perlitt et de Th Römer qui mettent en relief les contrastes qui opposent Nb 11 et Nb 12, et d'autre part les remarques d'E. Blum, qui tendent à montrer qu'en Nb 11, comme en Nb 12, la pointe du récit réside dans la mise en valeur de l'autorité particulière de Moïse ?

Le cadre littéraire des chapitres 11-12 du livre des Nombres invite le lecteur à interpréter les trois récits qui les composent comme un ensemble cohérent au-delà de la diversité thématique de ces textes, et de l'originalité de Nb 11,4-34. En effet, la formule-crochet ויחר אף invite à penser ces différentes péricopes comme les membres d'une série qui possède une certaine homogénéité. La question qui se pose est donc celle de l'éventuelle complémentarité des éléments de la série. De nombreux termes-crochets soulignent la connivence et les jeux de mots qui existent entre les trois récits eux-mêmes, et également entre ces trois récits et le récit d'intercession de Nb 21,4-9 :

- le verbe התפלל est utilisé en Nb 11,2 et Nb 21,7, ce qui signifie que l'ensemble de la section du livre des Nombres concernant la marche au désert et le séjour à Qadesh se trouve encadré par des récits mettant en lumière l'efficacité de l'intercession de Moïse, comme le fait également, avec un autre vocabulaire, le dialogue de Nb 14,11-20 entre Moïse et Yhwh.

- En Nb 11,2, Le verbe צעק — crier — a pour sujet le peuple qui s'adresse à Moïse, et, en Nb 12,13, Moïse qui crie lui-même vers Yhwh pour qu'il guérisse Myriam. Ainsi, selon le récit, Moïse est reconnu par le peuple comme un intercesseur efficace, et il joue également ce rôle de sa propre initiative.

13 BLUM, *op. cit.* (n. 12), p. 195.
14 RÖMER, *op. cit.* (n. 5), p. 225-229.

- Enfin, Yhwh est le sujet du verbe שמע en Nb 11,1 et 12,2 ; tandis que Moïse en est le sujet en Nb 11,10 : la réaction première de Yhwh qui entend la révolte est la colère, tandis que celle de Moïse consiste à tenter d'honorer la demande du peuple.

Tous ces jeux de vocabulaire contribuent donc à souligner la spécificité de la mission de Moïse, « avocat » efficace du peuple d'Israël, entretenant avec YHWH une relation privilégiée lui permettant d'entrer en dialogue avec lui. Les trois récits de Nb 11-12 mettent en relief des aspects différents mais complémentaires de la mission et du statut spécifiques de Moïse :

- le bref récit de Nb 11,1-3 présente Moïse comme un intercesseur efficace. Cet aspect de sa mission sera repris et développé en Nb 14,11-20, puis de nouveau, au terme de la deuxième section du livre des Nombres, en Nb 21,4-9.
- Le récit de Nb 11,4-34 montre comment le don de l'esprit qui est fait aux 70 Anciens est celui de l'esprit dont Moïse le premier a bénéficié. Le récit met donc en lumière la primauté de Moïse vis-à-vis du groupe des 70.
- Le récit de Nb 12, enfin, confirme l'existence d'une différence de statut entre Moïse et les prophètes. Seul Moïse a le privilège de parler directement avec Yhwh et de voir la תמונת יהוה.

Ces différents éléments convergent pour envisager non seulement Nb 11-12, mais également Nb 14,11-20 et Nb 21,4-9 comme des récits ayant en commun la mise en valeur de la responsabilité unique de Moïse, au service de la pérennité de la relation qui unit Yhwh et le peuple d'Israël.

Au sein du récit de Nb 11,4-34, les v. 26-29 semblent cependant venir contester une telle perspective.

3. Nb 11,26-29 : une contestation de la Torah comme source unique de la révélation ?

Au sein de Nb 11,24-30, les v. 26-29 ont un statut particulier : ils introduisent en effet des personnages jusque-là absents du récit (Eldad et Medad), et ils constituent une unité narrative brève et cohérente qui se greffe sur l'intrigue développée par les v. 11-17.24-25.30, mais qui n'est pas indispensable à sa résolution[15]. Par ailleurs, ces versets semblent venir contester le récit qui les précède. En effet, selon Nb 11,24-25, les 70 Anciens possèdent l'exclusivité de l'activité de prophétie qui résulte du don de l'esprit. En présentant Eldad et Medad comme les sujets d'une activité prophétique accréditée par Moïse (cf. Nb 11,29), le récit des v. 26-29 vient remettre en cause cette exclusivité.

[15] Les v. 26-29 sont reliés au récit qui les précède non seulement par un lien narratif et par une thématique commune, mais aussi par un certain nombre de mots-agrafes : le verbe נבא aux v. 25.26 et 27 ; le verbe נוח avec comme sujet le substantif רוח aux v. 25 et 26.

À quels milieux, à quels auteurs attribuer ces v. 26-29 qui, tantôt, sont considérés comme une addition[16], et qui, tantôt, sont envisagés comme partie intégrante des v. 24-30 — le privilège du don de l'esprit accordé aux 70 irradiant dans cette hypothèse au-delà de ce groupe particulier, et n'étant pas lié au site spécifique de la tente de la rencontre[17]? Les études exégétiques menées sur ce thème ont abouti à des résultats assez contradictoires, qui reposent pour l'essentiel sur les données de la comparaison de Nb 11,26-29 et de textes parallèles appartenant à la littérature prophétique. La présente étude va tenter d'apporter sa propre contribution à ce débat.

3.1 Critique littéraire des v. 26-29

Deux éléments, au sein des v. 26-29, pourraient constituer des additions apportées au récit :

- Au v 26a, l'expression והמה בכתבים[18] :

Sur le plan grammatical, cette apposition interrompt la proposition dans laquelle elle a été insérée :

ותנח עליהם הרוח והמה בכתבים ולא יצאו האהלה[19]

L'activité prophétique d'Eldad et Medad s'oppose à celle des 70 Anciens, dans la mesure où les premiers n'ont pas eu besoin de se rendre à la tente de la rencontre pour recevoir l'esprit et pour prophétiser. Le récit fait d'autant mieux apparaître ce contraste si l'on ne tient pas compte de l'apposition du v 26a :

> (24) Moïse sortit et il dit au peuple les paroles de Yhwh. Il réunit 70 des Anciens du peuple et il les disposa autour de la tente. (25) Yhwh descendit dans la nuée, il lui parla et il prit de l'esprit qui était sur lui, il le plaça sur les 70 Anciens. Alors, quand l'esprit reposa sur eux, ils prophétisèrent, mais ils ne continuèrent pas. (26) Deux hommes étaient restés dans le camp - le nom du premier était Eldad, et le nom du second Medad ; l'esprit reposa sur eux ....mais ils n'étaient pas sortis vers la tente. Ils prophétisèrent dans le camp.

Quelle est la signification de l'expression « ils étaient parmi les inscrits » ? Le contexte proche des v. 26-29 ne permet pas de la préciser avec certitude. Faut-il l'interpréter, comme le fait J. Milgrom[20], en la rapprochant du récit de recensement de Nb 1 ? Les résultats du dénombrement de la communauté d'Israël par tribus, clans et familles sont en effet soigneusement consignés dans le livre des Nombres (cf. Nb 1,1-31). Par analogie,

---

16 Cf. par exemple M. NOTH, *Numbers,* OTL, Londres 1968, p 90 ; J. DE VAULX, *Les Nombres,* Paris 1972, p. 150 ; H. SEEBASS, « Num 11-12 und die Hypothese des Jahwisten », *VT* 28, 1978, p. 214-223.

17 Cf. ACHENBACH, *op. cit.* (n. 4), p. 262.

18 « Et ils étaient parmi les inscrits ».

19 « L'esprit reposa sur eux (et ils étaient parmi les inscrits), mais ils n'étaient pas sortis vers la tente ».

20 cf. J. MILGROM, *Numbers,* JPS Torah Commentary Philadelphie 1990, p. 90.

on pourrait en déduire que l'addition de Nb 11,26 fait allusion à une liste écrite des Anciens au sein de laquelle sont choisis les noms de ceux qui sont susceptibles de partager la charge de Moïse. L'expression והמה בכתבים contribuerait ainsi à l'harmonisation des différentes sections du livre, selon une perspective sacerdotale. Notons cependant que la racine כתב (Nb 11,26) n'est pas retrouvée dans les récits des recensements (Nb 1 ; 26), ce qui fragilise cette hypothèse.

On peut par ailleurs remarquer que la notion d'enregistrement de personnes sur des listes ne se retrouve, dans la Bible hébraïque, que dans des textes tardifs[21], post-exiliques, comme en Ne 12,22 ; 1 Ch 9,1 où le participe pluriel כתבים désigne respectivement les chefs des familles, les prêtres et les Israélites inscrits, enregistrés sur des listes.

- L'expression *fils de Nûn*, au v. 28a pourrait également constituer une addition. Cette note généalogique se retrouve en effet dans des suppléments post-sacerdotaux (cf. Nb 13,16 ; 14,6).

3.2 Comment qualifier l'activité prophétique d'Eldad et Medad ?

Comme celle des Anciens en Nb 11,25, l'activité prophétique d'Eldad et Medad est décrite à l'aide de la racine נבא au hithpael. L'étude des différentes occurrences de cette forme grammaticale dans la Bible hébraïque montre que la signification n'en est pas univoque[22] :

- En 1 S 10,5.6.10.13 ; 18,10 ; 19,20.21.23.24 ; 1 R 18,29 ; 1 R 22,10 ; 2 Ch 18,9 ; Jr 29,26, le verbe désigne une activité extatique (ou délirante) qui n'est pas uniquement le fait des prophètes de Yhwh : ainsi en 1 R 18,29 où le verbe ויתנבאו décrit les transports des prophètes des Baals.

- En Jr 14,14 ; 23,13 ; Ez 13,17, נבא est utilisé au hithpael pour décrire de manière polémique l'activité de faux prophètes égarant le peuple.

- Enfin, en 1 R 22,8 (= 2 Ch 18,7) ; 1 R 22,18 (= 2 Ch 18,17) ; Jr 26,20 ; Ez 37,10, נבא au hithpael désigne une activité prophétique exercée au nom de Yhwh, et accompagnée d'un message susceptible d'être compris par ses destinataires.

Comment interpréter le hithpael de נבא dans le contexte de Nb 11,25.26.27 ? Le récit de Nb 11,24-30 ne mentionne aucun discours de type prophétique et ne fait référence à aucune activité délirante ou de type extatique[23].

---

[21] cf. J. B. GRAY, *Numbers,* ICC, Edimbourg 1903, p. 114.

[22] cf. H. P. MÜLLER, « nabî' », *TWAT* V, Stuttgart 1984, col. 140-163.

[23] La finale du v. 25 pose en outre un problème de critique textuelle : en effet le texte massorétique וַיִּתְנַבְּאוּ וְלֹא יָסָפוּ peut être traduit par « ils prophétisèrent mais ils ne continuèrent pas ». Cette leçon du texte est retenue par la version de la Septante (καὶ οὐκέτι προσέθεντο). En revanche, les Targums rattachent le verbe à la racine סוף, cesser (cf. G. DORIVAL, *La Bible d'Alexandrie, 4. Les Nombres*, Paris 1994, p. 294-295) ce qui présuppose une forme יסופו et conduit à une traduction inverse (« ils prophétisèrent et ne cessèrent pas »). La version de la Vulgate retient cette dernière leçon (*prophetaverunt nec ultra cessarunt).* Même si la critique textuelle invite à retenir les leçons concordantes du texte massorétique et de la Septante, les leçons du Targum et

En réalité, le texte de Nb 11,24 *sq*. ne paraît pas avoir pour objet de décrire précisément la nature de l'activité prophétique à laquelle se livrent les Anciens d'une part, Eldad et Medad d'autre part. Le débat entre manifestations extatiques et discours prophétique demeure ainsi difficile à trancher[24]. La pointe du texte semble se situer ailleurs. En effet, tant pour les 70 Anciens que pour Eldad et Medad, l'activité prophétique dont il est ici question a une spécificité : elle est exercée au nom de Yhwh, et procède d'un don de l'esprit dont Yhwh a l'initiative. Mais tandis qu'en Nb 11,24-25, le don de l'esprit est conditionné par l'appartenance au groupe des Anciens, par la médiation de Moïse, et par la participation à une « liturgie » à la tente de la rencontre, Nb 11,26-29 accrédite la possibilité d'un tel don sans intermédiaire, et sans limitation : c'est tout le peuple qui est appelé à en devenir le bénéficiaire.

Le vocabulaire utilisé en Nb 11,26-29 conduit en tout cas à identifier le texte comme tardif. Le parallèle qui existe en particulier entre Nb 11,29b et Jl 3,1 est classique[25] : les deux textes ont en commun de décrire un don universel de l'esprit, en lien avec une activité prophétique. Les perspectives eschatologiques de Jl 3 ne sont cependant pas retrouvées en Nb 11 : le discours de Moïse y a pour fonction de contester une conception restrictive du don de prophétie, exprimée par le discours de Josué au v 28. Ainsi, les personnages d'Eldad et Medad symbolisent et représentent le peuple dans son ensemble. À travers ces deux personnages, c'est Israël tout entier qui est invité à se reconnaître comme peuple prophétique, du fait du don de Yhwh.

Le supplément mettant en scène les personnages d'Eldad et de Medad invalide d'une certaine manière le « contrôle institutionnel » du don de l'esprit, tel qu'il apparaît en Nb 11,24-25 : en Nb 11,26-29, celui-ci n'a plus lieu en présence de Moïse ni à la tente de la rencontre. Pour le dire autrement, l'esprit donné par Yhwh rejoint directement les croyants. Cette affirmation n'est pas sans rappeler des formulations prophétiques assez polémiques, comme Jr 31,31-34 : « Je donnerai mes *tôrôt* en eux, je les écrirai sur leur cœur » (v. 33) ; « Ils ne s'instruiront plus entre prochains, entre frères » (v. 34) — que l'on peut interpréter comme la critique d'une compréhension de la révélation qui se limiterait à une Torah écrite transmise par des scribes[26].

Le supplément de Nb 11,26-29 viendrait ainsi contester, selon une perspective prophétique tardive, la compréhension de la révélation reflétée par le récit des Anciens en Nb 11,24-25.30.

---

de la Vulgate sont instructives dans la mesure où elles illustrent une interprétation du texte selon laquelle l'activité prophétique des 70 est appelée à durer, donc ne peut être considérée comme un phénomène extatique ponctuel.

24 cf. T. R. ASHLEY, *The Book of Numbers,* Grand Rapids 1993, p. 214.

25 BLUM, *op. cit.* (n. 12), p. 194.

26 Cf. sur ce point R. ACHENBACH, « Die Tora und die Propheten im 5 . und 4. Jh v. Chr », *in* R. ACHENBACH, M. ARNETH et E. OTTO (éds.), *Tora in der Hebräischen Bibel*, BZAR, Wiesbaden 2007, p. 26-71, ici, p. 54-55.

4. CONCLUSIONS

Le récit de Nb 11,4-34 constitue donc, hormis les v. 26-29, une composition littéraire unifiée qui, dans le cadre des trois péricopes de Nb 11-12 reliées par le thème de la colère de Yhwh, met en valeur le rôle particulier de Moïse, au service de la relation qui unit Yhwh et son peuple. Une telle mise en valeur du rôle de Moïse contredit naturellement la perspective de la composition d'ensemble du livre des Nombres, dont les sections législatives et la troisième partie présentent le grand prêtre comme dépositaire de l'autorité cultuelle et politique dans la communauté d'Israël.

Les chapitres 11 et 12, comme l'intercession de Nb 14,11-20, et enfin le récit de Nb 21,4-9 ont en commun de mettre en relief l'autorité de Moïse, rejoignant en cela d'autres textes de la Torah comme Ex 33,11 ; Ex 34,29 ou encore la finale du Deutéronome. Ces récits ont donc pour fonction d'ancrer le livre des Nombres dans la Torah, unifiée autour du personnage de Moïse, quoi qu'il en soit de l'accent théocratique et hiérocratique de la composition d'ensemble du livre des Nombres[27].

Les v 26-29 du chapitre 11 expriment une distance vis-à-vis de la médiation mosaïque de la révélation, et donc vis-à-vis du rôle prééminent de la Torah que cette idée véhicule. Ils sont sans doute l'expression d'une contestation prophétique tardive qui ne reconnaît pas aux scribes l'exclusivité de la transmission de la révélation.

RÉSUMÉ

Le récit de Nb 11,4-34 met en valeur l'autorité particulière et le statut prophétique de Moïse. Il contredit ainsi la perspective hiérocratique de la composition d'ensemble du livre des Nombres, et peut être relié aux textes qui, dans le cadre de la rédaction du Pentateuque, mettent en valeur l'autorité prophétique spécifique de Moïse. Les v. 26-29 de la péricope expriment cependant une réserve vis-à-vis de la médiation mosaïque du don de l'esprit, et contestent ainsi la prétention des scribes à considérer la Torah comme expression exclusive de la révélation.

---

[27] Cf. sur ce point O. ARTUS, « Le problème de l'unité littéraire et de la spécificité théologique du livre des Nombres », *in* Th. RÖMER, (éd.), *The Book of Leviticus and Numbers*, BETHL 215, Leuven 2008, p. 121-143.

La fureur divine et son détournement en Nb 25

Jürg Hutzli, Universités de Lausanne et de Genève, UMR 7192

1. Introduction : Colère divine et son apaisement dans la Bible hébraïque

Comment peut-on apaiser une personne en colère ? Évidemment il y a plusieurs possibilités, cela dépend de la situation, de la personne qui est affectée par la fureur, son caractère, cela dépend aussi de la cause de la fureur, etc. Il n'y a pas de recette générale applicable à chaque situation.

Cela semble aussi vrai pour les réactions vis-à-vis de la colère des dieux, ou de Dieu. Dans la Bible Hébraïque p.ex. nous trouvons plusieurs tentatives d'apaisement.

Très instructif à cet égard est le livre des Nombres. Ici Dieu se montre souvent irrité et furieux à cause des fautes et des transgressions du peuple : Dans le récit de Nb 14 – le récit des éclaireurs - Yhwh est indigné par la mécréance d'Israël. Moïse arrive à apaiser Yhwh par des arguments raisonnables. Il en appelle la divinité à sa « lenteur à la colère » (à sa patience) (cf. Nb 14,13-19). Une autre fois, dans le récit sur la rébellion des Coréïtes, Moïse fait appel à la justice divine, afin que Dieu ne tue pas les innocents avec les malfaiteurs (cf. Nb 16,22). Plus tard c'est un rite cultuel, le fait de faire brûler de l'encens, par Aaron qui peut arrêter le fléau dévastateur suscité par la colère divine (Nb 17,11-12).

La présente étude porte sur un récit du livre des Nombres où l'apaisement de la colère divine se passe autrement encore. Il s'agit du récit de Nb 25. Il n'est pas facile à comprendre. Il y a beaucoup de changements brusques dans le cours du texte. Suivons ce dernier, verset par verset, afin de mieux saisir le sens.

2. Le récit de Nb 25 : interprétation verset par verset

1 וישׁב ישׂראל בשׁטים ויחל העם לזנות אל־בנות מואב׃

1. Israël s'établit à Shittim et le peuple commença[1] à avoir des relations illégitimes avec les filles de Moab.

---

[1] En lisant ἐβεβηλώθη (« se profanait [en établissant des relation illégitimes avec les filles de Moab] ») la LXX témoigne d'une différente interprétation du texte consonantique (< חלל Ni.). Cette leçon est également tout à fait adéquate au contexte. Au re-

זנה, « se livrer à la prostitution » avec préposition est de façon normale utilisé dans un sens métaphorique « avoir des relations illégitimes avec d'autres dieux ou avec d'autres peuples[2] ». Pour cette raison, certains chercheurs ne comprennent pas ici le verbe dans le sens strict de « se livrer à la prostitution », mais plutôt de « conclure des mariages mixtes (avec)[3] ».

2 ותקראן לעם לזבחי אלהיהן ויאכל העם וישׁתחוו לאלהיהן׃

2. Elles invitèrent le peuple aux sacrifices de leurs dieux ; le peuple y mangea et se prosterna devant leurs dieux.

Les femmes moabites invitent les Israélites aux sacrifices de leur(s) dieu(x). Les Israélites acceptent l'invitation, mangent et se prosternent devant un ou plusieurs dieux « étrangers »[4]. Les deux premiers versets combinent donc les deux thèmes « mariages mixtes » et « vénération des dieux étrangers » de manière très similaire à celle de la stipulation d'Ex 34,14-16[5].

3 ויצמד ישׂראל לבעל פעור ויחר־אף יהוה בישׂראל׃

3. Israël se mit sous le joug du Baal de Péor et la colère de Yhwh s'enflamma contre Israël.

Ici nous apprenons que le dieu que le peuple vénérait s'appelait « Ba'al Pé'ôr ». Hors de la Bible nous n'avons pas d'informations concernant un dieu de ce nom. Peut-être l'expression *ba'al* ne désigne-t-elle pas la divinité Baal mais est utilisée ici comme titre : le Seigneur de Peor. En effet, nous connaissons un tel usage du terme *ba'al* dans les récits bibliques où *ba'al* est vraisemblablement un titre de Yhwh ou d'une certaine manifestation de Yhwh[6].

---

gard de la formulation identique en Lv 21,9 (cf. également Lv 19,29) on pourrait être tenté de la considérer comme leçon originelle."

2 Avec la préposition אל le verbe est utilisé seulement en Ez 16,26.28 et renvoie de manière polémique aux relations d'Israël avec l'Égypte et l'Assyrie.

3 Cf. entre autres J. MILGROM, *Numbers*, The JPS Torah Commentary. Volume 4, Philadelphia 1989, p. 212 ; R. ACHENBACH, *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch,* BZAR 3, Wiesbaden 2003, p. 427.

4 Il existait un dieu national moabite, Kemosh, auquel Nb 21,29 fait référence (cf. également l'inscription de Mesha ainsi que d'autres textes bibliques [1 R 7.33 ; 2 R 23,13 ; Jr 48,7.13 ; 46]).

5 « (34,14) Ainsi donc : Tu ne te prosterneras pas devant un autre dieu, car le nom de Yhwh est ‹Jaloux›, il est un Dieu jaloux. (15) Ne va pas conclure une alliance avec les habitants du pays : quand ils se prostituent avec leurs dieux et sacrifient à leurs dieux, ils t'appelleraient, et tu mangerais de leurs sacrifices. (16) Si tu prenais de leurs filles pour tes fils, leurs filles se prostitueraient avec leurs dieux et amèneraient tes fils à se prostituer avec leurs dieux. » - Les deux passages ont en commun les expressions suivantes : זנה, קרא, זבח, חוה hišt., (ו)אלהיהם, אכל. Cf. ACHENBACH, *op. cit.* (n. 2), p. 427 ; A. ROETMAN et G. VISSER'T HOOFT, *Nb 25 et la formation du Pentateuque. Une étude littéraire et historique* [Mémoire pour l'obtention du Diplôme de spécialisation en sciences bibliques], Lausanne 2002, p. 50-51.

6 Cf. Baal Peracim (2 S 5,20) et les noms personnels Eshbaal et Meribaal en 2 Samuel.

Le verbe צמד, Ni., « se mettre sous le joug de quelqu'un » est rare ; il n'est jamais utilisé ailleurs dans le sens de « servir d'autres dieux ». Pourquoi l'auteur a-t-il choisi ce verbe ? Fait-il allusion à une vénération particulière de ce dieu par les croyants? Il est intéressant de voir que sur la stèle de Kilamuwa un *Ba'al tsemed* (on peut traduire « baal du joug ») est mentionné[7].

La conséquence de la vénération de cette divinité par Israël est qu'éclate la colère de Yhwh.

4[8] ויאמר יהוה אל־משׁה קח את־כל־ראשׁי העם והוקע אותם
ליהוה נגד השׁמשׁ וישׁב חרון אף־יהוה מישׂראל׃

4. Yhwh dit à Moïse : « Saisis tous les chefs du peuple et fais-les pendre devant Yhwh, face au soleil, afin que l'ardente colère de Yhwh se détourne d'Israël. »

Yhwh s'adresse à Moïse et le charge de prendre une mesure drastique. Moïse doit exécuter les « chefs du peuple ». Il n'est pas clair à quel genre d'exécution le verbe יקע Hi. se réfère. C'est pendre, empaler, ou écarteler[9].

Parfois les commentateurs argumentent que seuls les chefs coupables seraient mis à mort[10]. Mais cette interprétation va à l'encontre du texte qui dit clairement : « Saisis tous (כל) les chefs du peuple et fais-les pendre ! »

5 ויאמר משׁה אל־שׁפטי ישׂראל הרגו אישׁ אנשׁיו הנצמדים לבעל
פעור׃

5. Moïse dit aux juges d'Israël : « Que chacun de vous tue ceux de ses hommes qui se sont mis sous le joug du Baal de Péor ! »

Nous constatons une nette divergence entre l'ordre de Yhwh et l'accomplissement par Moïse. D'abord, il délègue l'exécution aux juges, et deuxièmement, il prescrit que seuls les coupables soient mis à mort.

Qui sont les « juges d'Israël » ? Dans les livres Genèse – Nombres il y a une seule autre occurrence de ce motif : en Ex 18 Moïse établit, sous l'influence de son beau-père Jéthro, le Madianite, des chefs qui sont chacun responsables pour 1 000, 100, 50 ou 10 personnes et qui ont la tâche de juger (שׁפט) le peuple.

---

7 KAI 24, ligne 15 (cf. H. DONNER et W. RÖLLIG, *Kanaanäische und aramäische Inschriften* II, Wiesbaden 1964, p. 32). L'inscription date du 9e siècle avant notre ère.

8 Dans le texte samaritain l'ordre de Yhwh se lit autrement: אמר ויהרגו את האנשים הנצמדים לבעל פעור וישוב חרון אף יהוה מישראל « donne l'ordre de tuer les hommes qui se sont mis sous le joug de Baal, afin que l'ardente colère de Yhwh se détourne d'Israël. » Cette leçon est une harmonisation par rapport au verset rapportant l'accomplissent de l'ordre divin par Moïse (cf. v. 5).

9 Cf. *HALOT*, p. 431.

10 Cf. B. A. LEVINE, *Numbers 21-36*, AB 4A, New York 2000, p. 285. Après une certaine hésitation, MILGROM, *op. cit.* (n. 3), p. 213, comprend le verset dans son sens strict.

6 והנה אישׁ מבני ישׂראל בא ויקרב אל־אחיו את־המדינית לעיני משׁה
ולעיני כל־עדת בני־ישׂראל והמה בכים פתח אהל מועד׃

6. Et voici, un des fils d'Israël vint, et amena vers ses frères une Madianite ; et cela sous les yeux de Moïse et de toute la communauté des fils d'Israël, alors qu'ils pleuraient à l'entrée de la tente de la rencontre.

Les versets suivants rapportent un incident énigmatique. Un Israélite amène une Madianite dans sa famille (« ses frères »). Cet acte est souvent interprété comme la présentation de sa fiancée madianite auprès de sa famille. En même temps, l'assemblée des Israélites et Moïse est en train d'accomplir un rite de deuil (« pleurent à l'entrée de la tente de la rencontre »)[11].

7 וירא פינחס בן־אלעזר בן־אהרן הכהן ויקם מתוך העדה ויקח
רמח בידו׃
8 ויבא אחר אישׁ־ישׂראל אל־הקבה וידקר את־שׁניהם
את אישׁ ישׂראל ואת־האשׁה אל־קבתה ותעצר המגפה מעל בני
ישׂראל׃
9 ויהיו המתים במגפה ארבעה ועשׂרים אלף׃

7. À cette vue, Pinhas, fils d'Eléazar, fils du prêtre d'Aaron, se leva au milieu de la communauté ; prenant en main une lance, 8. et entra après l'homme d'Israël dans la "Qoubbâ"(-tente), et les transperça tous deux l'homme d'Israël et la femme, par le bas-ventre d'elle[12] ; et le fléau s'arrêta de dessus les fils d'Israël. 9. Et ceux qui moururent de le fléau furent vingt-quatre mille.

C'est le moment où Pinhas, le petit fils d'Aaron, le grand prêtre, intervient. La lance en main, il poursuit le couple dans un lieu nommé Qoubba. Le sens de l'expression *qubbâ*, un *hapax legomenon*, n'est pas clair. Dans l'hébreu tardif et l'araméen tardif le terme signifie « voûte », « coupole », « tente », mais aussi « maison de prostitution »[13]. Selon plusieurs cher-

[11] Cf. Jg 21,2 ; Es 30,19 ; Ez 27,30 ; Mi 1,10 et MILGROM, *op. cit.* (n. 3), p. 214.

[12] Pinhas transperça le couple « par son bas-ventre à elle» (קבתה < קבה). Il s'agit ici d'un mot très semblable au terme *qûbbâ*, la tente énigmatique mentionnée plus haut. Pourtant, on pourrait également, sans aucun changement des consonnes, restituer le mot קבתה « vers sa tente sacrée » (ou « vers sa tente de prostitution »). En adoptant ce deuxième sens on devrait comprendre la phrase comme suit : « et (Pinhas) les transperça tous deux l'homme d'Israël, et la femme, sur le passage vers sa tente-*qubbâ* ».

[13] Cf. J. LEVY, *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim* (vol. 4), Leipzig 1889, p. 234 (קובה : « gewölbtes Zelt ; Lustzelt, Kubba » ; קבתה: « Gewölbtes, Höhlung, Korb ; Wasserbehältnis ») ; M. SOKOLOFF, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Ramat-Gan *et al.* 2002, p. 989 : « pavilion » ; M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature,* New York 1985, p. 1323 (קובה 1.

cheurs, le terme renverrait à un sanctuaire madianite[14]. En effet, la *qubbâ* en tant que tente-sanctuaire est attestée auprès des tribus arabes préislamiques. Il s'agit d'une petite tente transportable en cuir rouge, comprenant des objets sacrés. Peut-on y voir une expression archaïque (ou archaïsante) pour « la tente de la rencontre » israélite, mentionnée dans le verset précédent (F. M. Cross)[15] ?

L'action de Pinhas a pour conséquence immédiate l'arrêt du fléau. Ici le lecteur apprend pour la première fois, qu'un fléau avait affecté Israël. Pourtant le lecteur attentif du livre des Nombres sait que la colère de Yhwh aboutit souvent à un fléau ou à une plaie dévastatrice pour Israël[16]. Peut-être l'auteur présuppose-t-il ce lien entre colère divine (mentionnée en v. 3) et fléau terrible sans le mentionner[17].

10 וידבר יהוה אל־משׁה לאמר׃
11 פינחס בן־אלעזר בן־אהרן הכהן השׁיב את־חמתי מעל בני־ישׂראל
בקנאו את־קנאתי בתוכם ולא־כליתי את־בני־ישׂראל בקנאתי׃
12 לכן אמר הנני נתן לו את־בריתי שׁלום׃
13 והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהנת עולם תחת אשׁר קנא
לאלהיו ויכפר על־בני ישׂראל׃

10. Yhwh parla à Moïse, et dit : 11. Pinhas, fils d'Eléazar, fils du prêtre Aaron, a détourné ma fureur de dessus les fils d'Israël, parce qu'il a exprimé mon zèle au milieu d'eux ; et je n'ai point, dans ma colère, consumé les fils d'Israël. 12. C'est pourquoi dis: Voici, je lui donne mon alliance de paix. 13. Ce sera pour lui et pour sa postérité après lui l'alliance d'un sacerdoce perpétuel, parce qu'il a été zélé pour son Dieu, et qu'il a fait l'expiation pour les fils d'Israël.

Yhwh explique comment Pinhas aurait réussi à détourner sa fureur en réalisant le zèle (קנאה) de lui, de Yhwh. Ainsi la colère de Dieu si dévastatrice pour Israël peut cesser. Le motif du zèle humain pour Yhwh est très rare dans la Bible hébraïque ; comparable au zèle de Pinhas est celui du prophète Élie pour son dieu[18]. Pourtant, le motif devient important dans l'époque maccabéenne (hasmonéene) ; selon 1 M 2 les actions d'Élie et,

---

« arched room, compartment » ; 2. « tent of prostitution »), p. 1324 (קבתה 1. « tent of prostitution » ; 2. « arched room, store-room »).

14 J. MORGENSTERN, *The Ark, the Ephod and the Tent of Meeting*, Cincinnati 1945 ; C. REIF, « What Enraged Phinehas? — A Study of Numbers 25:8 », *JBL* 90, 1971, p. 200-206; MILGROM, *op. cit.* (n. 3), p. 215, E. A. KNAUF, *Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr.*, Wiesbaden 1988, p. 163, pense à une tente de mariage.

15 F. M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic : Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge Mass. 1973, p. 202.

16 Cf. 11,1 (feu dévorant) ; 12,9-10 (lèpre de Myriam) ; 14,36-37 (fléau).

17 En Nb 17, sans que Dieu l'annonce, Moïse sait que la fureur (קצף) de Yhwh provoque un fléau catastrophique (מגפה, נגף). Il instruit Aaron de faire le rite d'apaisement ; l'opération réussit et le fléau s'arrête (cf. Nb 17,11-15).

18 Cf. 1 R 19,10.14.

avant tout, celle de Pinhas servent de modèle pour la révolte des Maccabéens[19].

Pinhas est récompensé de son action par une alliance qui porte un double nom. D'abord, elle est nommée « alliance de paix ». Comme Levine dit à titre juste : ce terme fait un contraste fort avec l'action violente de Pinhas[20]. Pourtant, du point de vue de l'auteur, le terme fait probablement allusion à la relation entre Yhwh et Israël qui serait, grâce à l'action de Pinhas, de nouveau en équilibre. L'expression « alliance de paix » est utilisée deux fois dans le livre d'Ezéchiel[21] et une fois dans le livre de Malachie[22]. En Nb 25,13 l'alliance est également nommée ברית כהנת עולם. Il s'agit donc du don du sacerdoce éternel pour Pinhas et sa descendance. L'expression ברית עולם (« alliance éternelle ») apparaît également en Ml 2. En outre, elle fait penser à l'alliance conclue par Yhwh avec Aaron en Nb 18. Ici, il est mention d'« une alliance éternelle par le sel » (ברית מלח עולם cf. 18,19). Il est intéressant de voir que le motif de l'alliance du sacerdoce qui fait défaut dans le document sacerdotal (« P ») devient très important dans des écrits tardifs provenant du milieu sacerdotal.

14 ושם איש ישראל המכה אשר הכה את־המדינית זמרי בן־סלוא נשיא בית־אב לשמעני:

15 ושם האשה המכה המדינית כזבי בת־צור ראש אמות בית־אב במדין הוא:

14. L'Israélite qui fut frappé - celui qui fut frappé avec la Madianite - s'appelait Zimri, fils de Salou, prince d'une famille de Siméon. 15. Et la femme qui fut frappée, la Madianite, s'appelait Kozbi, fille de Çour; celui-ci était chef d'un clan, c'est-à-dire d'une famille de Madiân.

L'auteur semble avoir des connaissances détaillées concernant les noms des deux victimes. Le nom de la femme est interprété sur la base des noms accadiens *Kazubtum, Kuzābatum* comme « corpulente », « abondante »[23], mais elle pourrait également se comprendre comme une épithète injurieuse (dérivé de la racine כזב « mentir »)[24]. Dans le livre des Rois, le nom

---

[19] Cf. 1 M 2,24.26-27.50.54.58 ; le motif apparaît également dans les écrits de Qumran : cf. 1QS 9,23 ; 1QH 14,14 (entre autres). Cf. G. SAUER, Art. « קִנְאָה *qin'ā* Eifer », *THAT II*, 647-650.

[20] LEVINE, *op. cit.* (n. 10), p. 302.

[21] Ez 34,25 ; 37,26. - Ces textes portent sur l'alliance des Davidides.

[22] Mal 2,5.

[23] Cf. J. J. STAMM, « Hebräische Frauennamen », *in id., Beiträge zur Hebräischen und Altorientalischen Namenkunde*, OBO 30, Fribourg/Göttingen 1980, p. 120 (324) ; *HALOT*, p. 468 ; KNAUF, *op. cit.* (n. 15), p. 163-164. Notons cependant que la racine כזב II « to be luxuriant » (cf. *HALOT*, p. 468), n'est pas attestée en hébreu.

[24] Cf. H. SEEBASS, *Numeri,* BK.AT 4/2, Neukirchen-Vluyin 2002, p. 142. - KNAUF, *op. cit.* (n. 15), p. 163-164 et p. 88 (n. 406) observe que, malgré l'absence d'une étymologie arabe l'orthographe et la morphologie font penser à un nom arabe. Pour cette raison

Zimri est la désignation proverbiale d'un usurpateur du trône d'Israël[25] ; sinon, le nom n'apparaît, comme celui de Salou, que dans les écrits tardifs (Chroniques, Néhémie)[26]. Il faut envisager la possibilité que ces informations concernant les noms des victimes ne proviennent pas d'une tradition ancienne mais soient plutôt des créations scripturaires. Zimri et Kozbi sont des descendants des « chefs » (cf. les termes ראשׁ et נשׂיא) de familles.

Ces informations, qui ne sont données que tard dans la narration, sont importantes pour l'ensemble du récit. En tuant un « chef » (נשׂיא) du peuple Pinhas accomplit l'ordre de Yhwh mieux que Moïse (cf. v. 5)[27] ; la mise à mort d'un seul chef était suffisante pour apaiser la divinité (Yhwh demandait l'exécution de tous les chefs du peuple, cf. v. 4) [28].

16 וידבר יהוה אל־משׁה לאמר:
17 צרור את־המדינים והכיתם אותם:
כי צררים הם לכם בנכליהם אשׁר־נכלו לכם על־דבר־פעור
ועל־דבר כזבי בת־נשׂיא מדין אחתם המכה ביום־המגפה
18 על־דבר־פעור:

16. Alors Yhwh parla à Moïse : 17. « Pressez les Madianites et frappez-les. 18. Car ce sont eux qui vous ont pressés, par leurs artifices contre vous dans l'affaire de Péor, et dans l'affaire de Kozbi, fille d'un responsable de Madiân, leur sœur, qui fut frappée le jour de la plaie dû à l'affaire de Péor. »

Ce passage qui conclut le récit s'ouvre par un ordre de Dieu d'attaquer les Madianites. Notons que le chapitre de Nombres 31 rapporte la guerre victorieuse des Israélites contre les Madianites. Nb 25,16-18 prépare ce récit.

Yhwh justifie son ordre en se référant au comportement hostile des Madianites envers Israël. Le lecteur apprend maintenant que c'étaient les Madianites qui ont poussé les Israélites à l'idolâtrie de Péor, et que c'étaient eux également qui ont initié l'affaire de Kozbi. Finalement, le lecteur apprend aussi que le fléau a été provoqué par l'affaire de Péor. Le passage

---

il suppose une modification malintentionnée du nom de la déesse (al)Kutba en Kozbi (afin de faire allusion à la racine hébraïque כזב « mentir »).

25 Cf. 1 R 16,9-20 et 2 R 9,31. Il faut donc se poser la question de savoir si le choix de ce nom à mauvaise connotation est vraiment dû au hasard. Mais comment comprendre l'allusion à une (tentative d')usurpation de Zimri ? Si la suggestion de CROSS (*op. cit.* [n. 16], p. 202) de comprendre קבה comme « tente de la rencontre » (cf. en haut) était juste, il se pourrait que Zimri ait prétendu à l'office de grand-prêtre.

26 Zimri : 1 Ch 2,6 ; 8,36 ; 9,42 ; Salou : Ne 11,7 ; 12,7, 1 Ch 9,7.

27 Le terme נשׂיא se distingue de celui utilisé dans l'ordre de Yhwh (ראשׁ). Mais comme en v. 14 נשׂיא est mis en parallèle avec ראשׁ (renvoyant à un chef madianite) les deux expressions sont probablement utilisées comme des synonymes.

28 Cf. MILGROM, *op. cit.* (n. 3), p. 477.

donne donc des clés d'interprétation et éclaire les événements restés un peu énigmatiques dans les passages précédents du récit[29].

3. STRUCTURE, STYLE ET COHÉRENCE DU RÉCIT DE NB 25

Le récit se divise en trois parties que le vocabulaire et le contenu distinguent très nettement. Pour cette raison, la plupart des chercheurs voient deux ou trois récits (ou traditions) distincts à la base du récit actuel de Nb 25,1-18 : le récit primitif concernerait uniquement l'affaire de Péor (v. 1-5). Un récit ultérieur porterait sur l'action de Pinhas contre Zimri et Kozbi (v. 6-15) et une troisième strate serait liée au récit sur la guerre entre Israël et Madian (v. 16-18, cf. Nb 31). Des observations concernant le vocabulaire notamment des deux premières parties semblent confirmer au moins l'idée que les deux premières sections proviennent en effet de deux traditions indépendantes : dans les versets 1-5, Israël est désigné uniquement par les termes « Israël » et « peuple » (עם), mais dans la section suivante (v. 6-15) par « fils d'Israël » (בני ישׂראל) et « congrégation (עדה) (des fils d'Israël) ». Également au niveau du changement brusque dans l'intrigue – focalisation d'abord sur Moab et secondairement sur Madian – il est *prima facie* imaginable que le récit soit composite et qu'il réunisse (au moins) deux récits.

Cependant, en même temps, nous constatons que les différentes sections s'imbriquent bien l'une dans l'autre ; les deux prétendus récits primitifs, pris isolément, paraissent « inachevés » ; le premier manque de conclusion ; le deuxième n'a pas de début. Comme on va verra plus tard, le v. 5., se trouvant à la fin du premier passage et relatant l'ordre de Moïse aux juges, est déjà lié au thème de Madian qui domine la deuxième et la troisième section. En outre, il y a un motif important qui relie les deux premières parties : le détournement de la colère divine (cf. v. 4 : וישׁב חרון אף־יהוה et v. 11 : הֵשִׁיב את־חמתי).

L'assemblage de différents thèmes et motifs semble avoir été fait avec discernement : en ce qui concerne les deux fautes d'Israël, l'idolâtrie et les mariages mixtes, ils vont souvent ensemble dans les écrits tardifs (écrits deutéronomistes tardifs, Esdras-Néhémie). La focalisation d'abord sur Moab est due à la route menant Israël vers le pays de Canaan. La concentration sur le thème de Madian qui domine le récit dès le v. 6 est compréhensible en rapport avec le personnage de Moïse qui, selon le livre de l'Exode, s'était marié avec une Madianite : d'après Ex 2, Moïse s'était réfugié au pays de Madian où il a épousé une fille de Jéthro, prêtre de Madian. Par rapport à ce contexte antérieur il est frappant de voir que dans le récit de Nb 25 Moïse est contraint de mettre en vigueur des mesures drastiques contre les contacts de son peuple avec des étrangers et contre les Madia-

[29] Concernant la cohérence du récit nous constatons néanmoins une certaine tension dans la mesure où dans la section concernant le Baal Peor (v. 1-5) les Madianites ne sont pas mentionnées, cf. SEEBASS, *op. cit.* (n. 25), p. 142-143.

nites en particulier. Au regard du thème central du récit, à savoir les mariages mixtes, il se peut que l'auteur ait choisit les Madianites comme deuxième peuple étranger impliqué pour corriger ainsi la tradition « promadianite » liée à Moïse. À cet égard, il est important de voir que le thème « madianite » apparaît déjà dans la première section : nous avons vu que l'ordonnance de Moïse aux juges en v. 5 renvoie au récit Ex 18 qui raconte comment Moïse établit des juges sur suggestion de Jéthro, beau père madianite de Moïse. Dans le récit de Nb 25, ce recours aux juges contredit l'ordre de Yhwh et, de plus, la démarche se montre inefficace ; elle n'est pas le moyen approprié pour arrêter le fléau. Ainsi l'auteur semble suggérer que, Moïse aurait mieux obéi à l'instruction de Yhwh au lieu de faire recours à une institution qui a été établie sur proposition du madianite Jéthro. Interprété de cette manière, ce verset peut se comprendre comme une polémique contre les relations de Moïse avec Madian. La fonction de la composition de Nb 25, et aussi celle du récit de la guerre de vengeance d'Israël contre Madian (Nb 31) sont donc de connoter très négativement cet élément « étranger » de la tradition de Moïse. Le peuple de l'épouse de Moïse devient un ennemi juré d'Israël[30].

Mais Moïse a également un rapport étroit avec Moab, le premier peuple mentionné dans le récit, et en particulier avec le toponyme *Beth Peor*. En effet, le nom Peor, élément du nom divin Baal Peor (probablement renvoyant à un Baal résidant à Beth Peor[31]), un motif donc de la première section du récit, peut être interprété dans la même optique que Madian. Cet élément apparaît dans le toponyme Beth Peor qui est d'importance dans le livre du Deutéronome : en premier lieu, il est le lieu de la promulgation de la Torah par Moïse (3,29; 4,46 [cf. « de l'autre côté du Jourdain, dans la vallée, vis-à-vis de Beth-Peor »] et ensuite, à la fin du livre, il indique la région de la sépulture de Moïse (34,6). Comme Madian, cet élément important de la tradition de Moïse *est « exogène » dans la mesure où la région de Peor se trouve à Moab*[32]. L'emploi de ces deux motifs dans un contexte qui est marqué par le thème des relations d'Israël avec des peuples étrangers n'est guère dû au hasard. Ainsi il se peut que l'auteur du récit de Nb 25 veuille porter l'opprobre sur tout élément de la tradition de Moïse qui lie ce dernier à des peuples étrangers[33].

Vu cette cohérence thématique et idéologique entre les différentes parties du récit, je me demande si les changements brusques et les sauts narratifs – qui sont très nombreux – ne sont pas intentionnels et ne forment pas

---

30 Dans le récit de Nb 31, c'est Moïse qui insiste sur un traitement dur et impitoyable des femmes Madianites. Par rapport au récit de Nb 25 où il était d'abord passif, il semble donc avoir « évolué ». Ces deux récits corrigent donc la tradition de Moïse dans le livre de l'Exode, une tradition qui est favorable aux Madianites.

31 Ou comme : « Dieu du sommet de Peor » (cf. Nb 23,28).

32 Beth Peor n'a jamais été israélite ou judéenne, ni à l'époque monarchique ni aux époques exilique et post-exilique.

33 En ce qui concerne la mention du Baal Peor, il est possible qu'il se réfère à une tradition déjà existante portant sur un incident concernant Baal Peor. La mention en Os 9,10 est souvent considérée comme provenant d'une tradition ancienne.

une particularité stylistique de ce récit. En effet, les sauts de l'intrigue apparaissent au milieu du passage qui concerne les relations d'Israël avec Moab tout comme dans celui qui concerne Madian[34]. Non seulement des motifs importants mais aussi le style « par sauts » relient donc les deux premières parties du récit (v. 1-5, 6-15). S'agit-il alors d'un récit unifié[35] ? Le changement de vocabulaire de la première à la deuxième section (cf. en haut) semble contredire une telle conclusion. Ce changement pourrait-il être expliqué par la volonté de l'auteur de souligner l'évolution de l'intrigue ? Constatons que c'est justement dans la deuxième partie (v. 6-15) rapportant l'expiation de Pinhas et l'arrêt du fléau que l'auteur utilise de manière conséquente le langage sacerdotal : en v. 6 il n'est plus question de l'apostasie d'Israël (comme ensemble) ; nous apprenons que Moïse et la communauté (עדה) font un rite de deuil. Après, la même expression עדה apparaît encore une fois en v. 7, et l'autre terme sacerdotal, « fils d'Israël », est utilisé régulièrement (aux dépens du terme « peuple » qui n'apparaît plus). On pourrait donc imaginer que par le choix de ces termes l'auteur veut exprimer qu'Israël est en train de (re)devenir la « communauté » de Yhwh[36].

Une autre explication de cette différence de vocabulaire serait de supposer que l'auteur de la composition finale avait repris une tradition écrite portant sur une apostasie d'Israël à Baal Peor[37].

---

[34] Beaucoup de motifs restent inexpliqués. Nous ne savons pas comment concrètement les Israélites se sont mis en contact avec « les filles de Moab ». Le lieu du repas sacrificiel n'est pas indiqué. Nous ignorons le but de la présentation de la Madianite par l'homme israélite auprès de ses « frères ». Un autre trait particulier consiste dans le fait que des informations importantes sont « retardées » : nous apprenons seulement en v. 3 que le repas cultuel était dédié au dieu Baal Peor. Les noms du couple « mixte » ne sont donnés qu'en v. 14 et 15.

[35] À ma connaissance, le seul commentaire argumentant pour l'unité du récit de Nb 25 et celui de MILGROM (*op. cit.* [n. 3], p. 476-480). Il s'appuie surtout sur la cohérence thématique entre les différentes parties mais omet de discuter le changement frappant du vocabulaire de la première à la deuxième section.

[36] Un pareil changement de vocabulaire se rencontre également dans le récit de Nb 20,1-13. Au début, quand le récit rapporte la rébellion des Israélites ces derniers sont appelés « peuple » (עם). À la fin, lorsque Moïse rassemble son peuple afin de procéder au miracle, celui-ci est désigné par le terme de « communauté » (עדה, cf. 20,8.11).

[37] Dans la Bible hébraïque nous trouvons quatre textes faisant allusion à une apostasie d'Israël à Péor (cf. Dt 4,3; Os 9,10; Josh 22,17; Ps 106,28-31). Parmi eux, surtout Os 9,10 a été longtemps considéré comme reflétant une tradition ancienne (cf. p. H. W. WOLFF, *Dodekapropheton 1. Hosea*, BK Altes Testament XIV/1, Neukirchen 1961, p. 211-214). Cependant, aujourd'hui ce texte, comme d'autres allusions « fondatrices » dans ce livre, est souvent regardé comme rédactionnel (cf. M. NISSINEN, *Prophetie, Redaktion und Fortschreibung im Hoseabuch : Studien zum Werdegang eines Prophetenbuches im Lichte von Hos 4 und 11*, AOAT 231, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1991, p. 314-316 ; R. VIELHAUER, *Das Werden des Buches Hosea: eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, BZAW 349, Berlin 2007, p. 161-164, p. 181-182.

4. LA PLACE DU RÉCIT DE NB 25 DANS LE LIVRE DES NOMBRES

Quelle est la place de Nb 25 dans le livre des Nombres ; s'intègre-t-il bien dans l'ensemble ? L'idéologie qui s'y exprime est-elle présente également dans d'autres passages de ce livre ? Quel rôle ses motifs centraux, comme les peuples de Moab et de Madian, les mariages mixtes ainsi que la figure de Pinhas, jouent-ils dans l'ensemble de l'œuvre ?

Selon les informations de Nb 21, les Israélites ne sont jamais entrés en conflit avec les *Moabites*, car ces derniers avaient cédé leur place aux Amorites quand Israël traversait leur territoire[38]. Avec cet arrière plan le conflit avec les femmes moabites en Nb 25 paraît en quelque sorte anachronique[39].

Quant au peuple de *Madian*, il réapparaît encore une fois dans le récit de Nb 31, qui rapporte une guerre de vengeance des Israélites contre Madian et qui est étroitement lié à Nb 25. Les Madianites sont également mentionnés deux fois dans le récit de Balaam qui précède celui de Nb 25[40]. Comme dans ce dernier, ils sont mentionnés à côté des Moabites. Pourtant, dans le récit de Balaam, la mention de Madian ne semble pas bien intégrée au récit[41]. À la mention négative des Madianites dans ces trois récits s'ajoute le passage concernant Hobab, le beau frère madianite de Moïse (Nb 10,29-32). Sinon, le thème de Madian en tant que peuple hostile vis-à-vis d'Israël ne joue aucun rôle dans le livre des Nombres.

Le thème des *mariages mixtes* n'apparaît que dans les chapitres de Nb 25 et 31.

Il est frappant de voir que Pinhas, la grande figure du récit de Nb 25, n'est pas mentionné en dehors des récits de Nb 25 et 31. Cela est fort surprenant – dans un livre où le sacerdoce aaronide joue un rôle de tout premier plan. En tout cas, le motif de l'alliance avec Pinhas n'est pas du tout préparé. Il n'y a qu'un texte dans les livres précédents qui mentionne Pinhas : la notice généalogique d'Ex 6,25. Elle se trouve à la fin de la généalogie des Lévites en 6,16-25. L'attention que Nb 25 porte à Pinhas – personnage qui n'est plus mentionné par la suite dans les livres Ex et Lv – est frappante ; elle peut se comprendre en relation avec les textes mentionnant

---

38 Cf. le raisonnement de LEVINE, *op. cit.* (n. 10), p. 137 : « …there is no indication anywhere in Numbers that the Israelites faced a threatened or actual military confrontation with the Moabites over the right of free passage, as they did with the Edomites (Num 20:14-21) and the Amorites (Num 21:21-35). Nor is there reference to Moabite fortifications, as is said with respect to the Ammonites (Num 21:24). ». On pourrait bien sûr penser que l'auteur de Nb 21-22 présupposait une population moabite dans le territoire occupé par les Amorites (et après par les Israélites). Toutefois, il est intéressant de voir que Nb 21-22 ne mentionne à aucun endroit des Moabites.

39 Selon MILGROM, *op. cit.* (n. 3), p. 212, qui imagine que l'auteur de Nb 21 présupposait une population moabite dans le territoire occupé par les Amorites (et après par les Israélites). Toutefois, il est intéressant de voir que Nb 21 ne mentionne à aucun endroit des résidents Moabites.

40 Nb 23,4.7.

41 Cf. LEVINE, *op. cit.* (n. 10), p. 144-145.

Pinhas dans les livres des Nombres, de Josué[42] et de Juges[43]. Mais dans le livre des Nombres, à part les récits de Nb 25 et 31, la tradition de Pinhas n'a laissé aucune trace : il est intéressant de voir que la généalogie de Lévi en Nb 26,57-62 qui se focalise sur la lignée d'Aaron ne mentionne ni Pinhas, ni les événements rapportés dans le chapitre précédent (Nb 25). Il est probable que l'auteur de cette généalogie n'avait pas connaissance des récits de Nb 25 et 31. De même, l'épisode concernant les filles de Celofehad (Nb 27, 1-11) en affirmant que ce dernier n'était pas impliqué dans la révolte du parti de Coré, renvoie aux événements rapportés en Nb 16-17 mais ignore la révolte plus récente de Baal Péor. Toutes ces observations sont des indices forts en faveur de l'idée que les récits de Nb 25 et 31 ont été insérés très tardivement dans le livre de Nombres. Le motif de Pinhas et celui de son alliance avec Yhwh semblent être des inventions tardives supposant la formation d'un complexe textuel réunissant le Pentateuque et des livres des prophètes antérieurs.

5. L'ALLIANCE DE PINHAS ET LE THÈME DE LA VIOLENCE DES PRÊTRES

Il est intéressant de voir que dans le document P il manque le motif de l'alliance avec la tribu ou la famille sacerdotale[44]. Le terme ברית n'est pas utilisé en relation à l'élection et l'installation des prêtres aaronides au Sinaï. Cependant, nous trouvons le motif de « l'alliance de sel » accordée à Aaron dans un texte sacerdotal du livre des Nombres (cf. Nb 18,19), une conception qui va bien avec la notion de l'élection d'Aaron (cf. Ex 29). Vu ces concepts de P^g et P^s concernant l'élection des Aaronides et leur alliance, on peut se demander pour quelle raison l'auteur du récit de Nb 25 a voulu évoquer (encore une fois) le thème de l'alliance avec les Aaronides. Étant donné que Pinhas est un petit-fils d'Aaron la déclaration de cette (deuxième) alliance ne semble pas être nécessaire. Mais, à mon avis, il se peut que l'intérêt de l'auteur ne s'attache pas au fait lui-même de l'élection des Aaronides mais plutôt à la conception du sacerdoce. Tandis que l'alliance d'Aaron selon Nb 18 s'inscrit dans le contexte des murmures des Israélites et de la prétention au pouvoir des non-Aaronides[45] – deux thèmes centraux dans le livre des Nombres – l'alliance de Pinhas est liée à une théologie différente : l'auteur met l'emphase sur le premier commandement et s'oppose aux mariages mixtes. En outre, un trait particulier du récit de Nb 25 devrait attirer notre attention : un prêtre aaronide prend une mesure violente et meurtrière afin de réaliser ses objectifs théologiques. Comme certains chercheurs l'ont souligné, ce trait contredit certaines stipulations rituelles de la législation Israélite : Nb 19 interdit aux Israélites tout con-

---

42 Jos 22,13 ; 22,30.31.32 ; 24,3.

43 Jg 20,28.

44 Le motif n'est développé que pour deux personnages « non-prêtres » (Noah et Abraham).

45 cf. Nb 16-17.

tact avec des cadavres humains. « Il est plutôt étonnant de voir Pinhas engagé dans un acte d'assassinat, compte tenu de la règle énoncée dans Nb 19,11-22, selon laquelle le contact physique avec un mort rend impur. Cela vaut déjà pour n'importe quel membre de la communauté, à plus forte raison pour un prêtre ! »[46]. Selon la loi de Lv 21,10-12, l'interdiction de toucher des cadavres est limitée au grand-prêtre. Selon Milgrom et Roetman/Visser't Hooft le choix de Pinhas au lieu de son père Eléazar comme « exécuteur » du zèle divin est dû au fait que ce dernier exerçait l'office de grand-prêtre[47]. Cependant, subsiste la contradiction avec la stipulation de Nb 19. Quant au but de ce récit - outre le fait de corriger certaines traditions liées à Moïse -, il est envisageable qu'à une certaine époque des prêtres influents aient ressenti la nécessité de se libérer des restrictions liées à leur office. En inventant l'acte « expiatoire » violent et meurtrier de Pinhas et la récompense généreuse de Yhwh (don de l'alliance éternelle), ils donnent un fondement juridique à un sacerdoce « combattant », autorisé à prendre des mesures violentes et à participer à des actes de guerre.

6. LA COLÈRE DE DIEU - UN MOTIF IDÉOLOGIQUE

Je reviens au motif de la colère de Yhwh. Dans l'historiographie du Proche-Orient ancien la colère de Dieu est un motif qui peut servir d'interprétation d'événements malencontreux comme des défaites militaires, maladies, etc. Le motif se trouve sur l'inscription de la stèle de Mesha, dans l'historiographie deutéronomiste en Juda, ainsi que dans des écrits de Mésopotamie et de l'Égypte anciennes. L'idée est que de tels événements résultent de la colère divine ; et cette dernière a souvent pour cause une faute, un oubli du peuple ou de ses dirigeants respectifs.

Cependant, pour certains textes bibliques dans lesquels le motif apparaît on a l'impression que les auteurs ont purement et simplement inventé de tels événements malencontreux et les présentent comme le résultat de la colère divine[48]. Ainsi ils inversent l'enchaînement « événement historique => interprétation par la colère de Dieu => critique d'un certain comportement du peuple ». Le point de départ pour ces auteurs est en vérité un

---

[46] ROETMAN et VISSER'T HOOFT, *op. cit.* (n. 5), p. 63.

[47] MILGROM, *op. cit.* (n. 3), p. 215 ; ROETMAN et VISSER'T HOOFT, *op. cit.* (n. 5), p. 63. Cette idée est confirmée par le fait que dans le récit concernant la guerre des Israélites contre Madian en Nb 31 le grand prêtre Eléazar - contrairement à Pinhas - ne participe pas à la guerre.

[48] Autres exemples de la Bible hébraïque : la péricope de l'incident de Taveéra (Nb 11,1-3, cf. M. NOTH, *Numeri*, ATD, Göttingen 1966, p. 75-76) ; l'épisode du vol de Akân et la défaite d'Israël contre les habitants d'Aï (Jos 7, cf. V. FRITZ, *Josua*, HAT 1/7, p. 78-79 ; E. A. KNAUF, *Josua*, Zürcher Bibel Kommentar-Altes Testament 6, Zürich 2008, p. 75-77) ; le récit de l'exécution de sept Saulides (2 S 21,1-4 ; cf. J. HUTZLI, « L'exécution de sept descendants de Saül par les Gabaonites [2 S 21,1-14] : place et fonction du récit dans les livres de Samuel », *Transeuphratène* 40, 2011, p. 83-96).

certain comportement du peuple judéen qui leur était contemporain, comportement qu'ils n'appréciaient pas, comme p. ex les mariages mixtes, ou l'opposition vis-à-vis des autorités sacerdotales. Ils projettent cette attitude sur le passé, argumentant qu'elle aurait provoqué la colère de Dieu qui aurait entraîné des événements malencontreux. Notre récit semble être un bon exemple de cette démarche scripturaire. En plus, ce récit ne porte pas seulement sur la relation étroite d'« abus du peuple» - « colère de Dieu » et « événements catastrophiques » mais propose aussi une solution afin de changer le comportement du peuple. Le récit est favorable à des actions de zèle spontanées, donc fanatiques, au profit des principes du mouvement théocratique et disqualifie au même temps les instances politiques intermédiaires qui n'arrivent pas à imposer ces principes.

SUMMARY

The story Numbers of 25 which reports the incident of *Baal Peor* is one among several texts in the book of Numbers focusing on divine wrath, its cause and its consequences.

The present article offers a detailed analysis of the account which is difficult to understand because of certain jumps in the plot and because of its allusive style. Scholars mostly agree with the idea that the story grew in two or three stages. A lot of commentators believe that the original story contains only the apostasy of Peor caused by the Moabites (vv. 1-5). A subsequent story would focus on Pinchas' action against Zimri and Kospi, and a third layer is linked to the story of the war between Israel and Midian (Numbers 31). The problem of this theory however is that it seems impossible to reconstruct an original story about the matter of Peor; one does not find a satisfying end within vv. 1-5. Furthermore, v. 5, which belongs to the first, "Moabite", section, is already linked to the theme of Midian which dominates the second and the third passage. Moreover, the assemblage of different themes and motifs seem having been done with care: Regarding the two abuses of Israel reported in the story--idolatry and intermarriage--, they often go together in late polemical Deuteronomistic and post-Deuteronomistic layers (Ezra-Nehemiah). The double focus on Midian and Moab could both be polemically directed against certain Moses traditions found in the books of Exodus and Deuteronomy (concerning Moses' marriage with a Midianite women on the one hand and his stay and death and burial in Moab – in the vicinity of Beth Peor – on the other hand).

As in several ANE traditions also in the Hebrew Bible the motif of "divine wrath" serves to interpret fatal historical events; in Num 25 as in other Biblical stories however it is doubtful whether the alleged incident (the plague) really have taken place and the story's plot is anchored in ancient Israel's history.

La remarquable absence de colère divine dans le Récit sacerdotal (P^G)

Albert de Pury

Comme nombre de communications lors du présent colloque en font une nouvelle fois la démonstration, la colère divine est un ingrédient normal du discours religieux et mythologique du monde antique, notamment au Proche-Orient et en Grèce. Telle catégorie de dieux – les *Igigi* contre les *Anunnaki* – tel dieu, telle déesse, peuvent se mettre en colère contre telle autre divinité, supérieure ou rivale, un jeune dieu conquérant peut s'échauffer contre les forces du chaos — Marduk contre Tiamat — ou contre un groupe humain ou un être humain particulier — Poséidon traquant Ulysse. Les dieux sont comme les humains : ils sont en proie aux mêmes émotions, notamment à la jalousie et la colère. Les conteurs et les poètes décrivent ces colères divines et leurs conséquences avec effroi, résignation, et parfois même avec une pointe de cynisme ou de délectation. Bref, ils parlent des dieux comme ils parleraient des hommes.

Dans la Bible hébraïque, et surtout dans la Torah et les Nebiim, la colère divine joue, elle aussi, un rôle déterminant[1]. Mais ici, cette colère est presque toujours celle de Yhwh contre Israël, la colère du dieu suzerain contre son vassal, qu'il s'agisse de la collectivité globale, d'un groupe au sein du peuple, ou d'un individu – et que cet individu soit roi, prêtre ou un inconnu. La perspective d'un dieu national en colère contre son peuple est attestée aussi en dehors d'Israël. Au IXe siècle, la stèle de Mésha, roi de Moab, le dit en toutes lettres : Si un ennemi, en l'occurrence l'Israël de la dynastie d'Omri, a été en mesure d'opprimer Moab, c'est parce que « Kamosh [le dieu de Moab] était en colère contre son pays »[2].

Cette impression générale, celle d'un dieu national enclin à la colère contre son peuple, ou alors – dans la perspective de la version finale de Gen 1-11 – celle du Dieu[3] créateur en colère contre son humanité, cette

---

1 Pour une synthèse, cf. J. Jeremias, *Der Zorn Gottes im Alten Testament. Das biblische Israel zwischen Verwerfung und Erwählung*, BthSt 104, Neukirchen-Vluyn 2009.

2 Pour une traduction française, cf. J. Briend et M.-J. Seux, *Textes du Proche-Orient ancien et histoire d'Israël*, Paris 1977, p. 90-92. Cf. aussi Th. Römer, *L'Invention de Dieu*, Paris 2014, p. 149-153.

3 En principe, dans un texte scientifique, il faut écrire dieu avec une minuscule, du moins lorsqu'on est en présence d'un usage appellatif (celui d'un nom commun déterminé par un article, un possessif, un adjectif ou une relation d'appartenance : p. ex. le dieu d'Israël). Seulement, P^g (sigle pour désigner le document sacerdotal

impression est si dominante, si attendue, qu'elle risque de nous cacher le fait que le texte biblique laisse transparaître aussi, en filigrane, une vision très différente des choses. Mais pour en prendre conscience, il nous faut revenir, pour quelques instants, aux « fondamentaux » de l'analyse historico-critique du Pentateuque.

Si l'on devait résumer la recherche historico-critique sur le Pentateuque depuis le milieu du XIXe siècle[4], et en particulier telle qu'elle s'est affinée au cours des trois ou quatre dernières décennies, on pourrait dire que le grand édifice littéraire s'est construit et développé à partir ou sous forme de deux piliers majeurs, reflétant deux approches contrastées et au départ opposées, le pilier que les critiques (pour reprendre la formule d'Erhard Blum de 1990[5]) ont appelé la « composition D » et celui qu'ils ont désigné comme la « composition P ». L'un des piliers est centré sur le Deutéronome et l'historiographie deutéronomiste, l'autre sur le récit sacerdotal et tout ce qui s'est aggloméré dans son sillage. Dans le Pentateuque canonique, ces deux courants, qui au départ représentent sans doute deux projets littéraires indépendants, sont à la fois juxtaposés et interconnectés, parfois combinés, témoignant d'une confrontation évolutive qui semble s'être poursuivie tout au long de l'époque perse.

Les deux traditions « D » et « P » ont pour objet la relation entre le dieu Yhwh et son peuple Israël. Dans la tradition « D », cette relation est envisagée selon le modèle d'un traité de vassalité entre un suzerain et son vassal. Le suzerain impose une série d'obligations formelles à son vassal et lui offre sa protection à condition que celui-ci s'acquitte scrupuleusement de toutes ses obligations. La défaillance du vassal est d'emblée signalée comme le risque principal de la relation, et les menaces de châtiment du vassal infidèle sont beaucoup plus développées (cf. Dt 28,15-68) que ne le sont les promesses de récompense en cas de comportement adéquat (cf. Dt 28,1-14). La relation donc est vue comme un rapport d'autorité, le partenaire humain étant soumis à une attente constante d'allégeance et

---

primitif) est celui qui semble avoir introduit – et ce ne peut être qu'une nouveauté langagière délibérée – la possibilité d'utiliser le nom commun *'elohim* comme nom propre : « un/le dieu » est devenu « Dieu », ce qui, dans les langues modernes, exige la majuscule. C'est pourquoi, quand il s'agit d'un texte relevant de P^g ou se situant dans son sillage, il est parfois préférable de garder la majuscule, même lorsque le nom est déterminé. Sur le fond de la question, cf. A. DE PURY, « Wie und wann wurde 'der Gott' zu 'Gott'? », *in* I. U. DALFERTH et Ph. STOELLGER (éds.), *Gott nennen. Gottes Namen und Gott als Name*, Tübingen 2008, p. 121-142, réimprimé *in* A. DE PURY, *Die Patriarchen und die Priesterschrift / Les Patriarches et le document sacerdotal. Recueil d'articles*, AThANT 99, Zurich 2010, p. 195-216.

4 Sur l'histoire de la recherche, cf. notamment les diverses contributions de Th. RÖMER, Ch. NIHAN, A. DE PURY et bien d'autres dans A. DE PURY et Th. RÖMER (éds.), *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, Le Monde de la Bible 19, Genève, 2002[3], et dans Th. RÖMER, J.-D. MACCHI et Ch. NIHAN (éds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Le Monde de la Bible 49, Genève, 2009[2].

5 E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Berlin/New York 1990.

d'obéissance. On peut dire que dans cette relation, la colère du suzerain est toujours en exergue, la crainte, le désespoir ou le 'murmure' du vassal toujours à fleur de peau[6]. Ce n'est pas le lieu de nous interroger sur les origines de cette tradition, mais il reste plausible, comme le pensent aujourd'hui la majorité des chercheurs, que le Deutéronome s'explique, sous sa forme originelle, comme une réponse théologique à la vassalité historique subie par Israël et Juda sous la domination assyrienne, une réponse valant défi dans la mesure où elle affirmait, à l'adresse de l'empire néoassyrien, qu'il ne pouvait y avoir pour Israël d'autre suzerain que Yhwh ! « Yhwh seul ! » Cette protestation, articulée d'abord sans doute « sous le manteau », semble avoir trouvé sa promulgation officielle et donc sa première forme 'canonique' au VIIe siècle, sous le règne de Josias (640-609 av. n. è.), c'est-à-dire au moment où s'annonçait à l'horizon l'effrondrement de l'empire assyrien. Le Deutéronome baigne dans un climat axé entièrement sur l'affrontement (entre camps opposés), sur l'incompatibilité (entre ce qui est élu et ce qui est rejeté) et sur l'intransigeance (entre fidélité et infidélité). Curieusement, ce mode de penser la relation entre Yhwh et Israël a su, par la suite, s'adapter à tous les changements de situation historique, en passant au VIIe siècle de l'oppression subie à la brève résurgence nationale, puis au VIe de la chute de Jérusalem et de la déportation à la restauration d'une communauté judéenne autour d'un Temple jérusalémite remis en fonction avec la bénédiction des Perses, et on perçoit d'ultimes échos du style deutéronomiste encore à l'époque hasmonéenne[7].

L'autre pilier du Pentateuque en gestation est ce que l'on appelle le « courant sacerdotal ». Dès que nous entrons dans les grands textes sacerdotaux de la Genèse, il apparaît que la relation entre Yhwh et Israël — en l'occurrence, plutôt la relation entre le Dieu créateur (Élohim) et l'humanité des nations (au sein desquelles les ancêtres d'Israël vont trouver leur place et leur vocation) reflète un climat complètement différent, un climat dans lequel l'autorité du suzerain, les stipulations, la soumission et la transgression ne dictent plus la tonalité générale. Dans les récits de Gn 1, 9, 17 ou 23, on a l'impression d'assister à l'élaboration d'un système au fonctionnement 'autonome', un système qui s'évertue de laisser aux divers partenaires leur dynamique propre, leur intérêt, leur spontanéité, sans que les comportements des uns et des autres soient mesurés d'emblée à l'aune d'une norme fixée d'avance. La parole divine y prend la forme d'une invitation plutôt que d'un ordre. C'est un système que l'on pourrait appeler « systémique », dans la mesure où il est censé opérer « sans police ni armée », nourri de sa propre énergie. Le Dieu du récit sacerdotal ne croit

---

6 Un seul passage, formulé de manière délibérément ambiguë, dans l'historiographie dtr laisse entendre qu'Israël peut subir aussi les effets de la colère du dieu d'une autre nation, lorsque cette nation est menacée dans son existence (2 Rois 3,26-27).

7 Sur le mouvement deutéronomiste, cf. la synthèse de Th. RÖMER, *La Première histoire d'Israël. L'école deutéronomiste à l'œuvre*, Le Monde de la Bible 56, Genève 2007.

pas au principe du bâton et de la carotte, mais il est à la recherche de ce qui « fonctionne » et procède en quelque sorte par ce que les Anglo-saxons appellent « trial and error ». La colère – et surtout la colère divine – n'y a plus de place.

Le « récit sacerdotal ». Mais que savons-nous de cette œuvre littéraire ? Reconnue comme source autonome du Pentateuque depuis le milieu du XIXe siècle, la trame que l'école historico-critique désigne sous le sigle « P » ('*Priesterschrift*') — ou « P^g » ('*Priestergrundschrift*') lorsqu'il s'agit d'isoler ce qui a constitué la version initiale de ce document[8] — cette trame narrative est la seule à avoir résisté aux divers bouleversements qui, à partir des années 1970, ont affecté le système théorique des quatre sources hérité du XIXe siècle. La présence tout au moins d' « éléments P » est admise par la grande majorité des critiques. Le désaccord persiste pourtant parmi eux sur les points suivants :

1° La trame P^g a-t-elle été à ses débuts une œuvre littéraire autonome, ou n'a-t-elle été conçue d'emblée que pour servir d'enveloppe rédactionnelle à une série de récits préexistants[9] ou à une œuvre déjà formée ? Avec la critique ancienne, et avec plusieurs auteurs récents, je pense que, pour ce qui est de la Genèse et la première partie de l'Exode tout au moins, la situation est claire : la trame sacerdotale, même très resserrée, voire squelettique, a formé à un moment donné un document écrit autonome. Cet écrit se laisse d'ailleurs reconstituer assez facilement si l'on joint les uns aux autres les éléments repérés[10]. On peut y constater deux ou trois lacunes ou inversions[11], mais elles sont minimes, ce qui indique que dans le processus de l'étoffement progressif du récit jusqu'à sa fixation 'canonique', cette trame initiale a dû être traitée avec un grand respect et s'est trouvée de ce fait presque entièrement préservée.

---

8 Dans cet article, j'utilise le sigle P^g pour désigner à la fois le « récit sacerdotal », c'est-à-dire l'œuvre littéraire elle-même, et l'auteur de cette œuvre. À mon avis – mais comment le prouver ? – nous devons la naissance du premier récit sacerdotal non à un « cercle » ou à une « école », mais bien à une personne.

9 Cette thèse est encore défendue, précisément pour les récits patriarcaux, par J. WÖHRLE, *Fremdlinge im eigenen Land. Zur Entstehung und Intention der priesterlichen Passagen der Vätergeschichte*, FRLANT 246, Göttingen 2012.

10 Cf. en annexe I, la synopse du Récit sacerdotal.

11 Dans l'histoire patriarcale, on constate, en suivant le fil de la narration sacerdotale, l'agglomération inversée de deux scènes en une seule en Gn 35,6a.9-15, et la disparition de la mention du séjour de Jacob à Paddan Aram et de ses mariages. Cf. A. DE PURY, « Situer le cycle de Jacob. Quelques réflexions, vingt-cinq ans plus tard », *in* A. WÉNIN (éd.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History,* BEThL 155, Leuven 2001, p. 213-241 ; réimprimé *in* A. DE PURY, *Die Patriarchen und die Priesterschrift / Les Patriarches et le document sacerdotal. Recueil d'articles,* AThANT 99, Zurich 2010, p. 119-146, voir p. 129-131.

2° Quelle est l'extension primitive du récit sacerdotal[12] ? Longtemps, on a imaginé que ce document était une sorte de filet qui avait accompagné, enveloppé et finalement enserré tout le Pentateuque ou même l'Hexateuque, et qu'il avait compris, par conséquent, non seulement le don de la loi au Sinaï mais aussi l'entrée dans le pays de Canaan (Jos 18,1 ; 24,29b). Pourtant, certains exégètes pensent que ce document ne s'est jamais étendu au-delà de la péricope du Sinaï (entre Ex 19 et 40). Construit dans une certaine analogie à *Enuma Elish*, le parcours du document original va de la Création du monde (Gn 1) à l'établissement du sanctuaire : P^g trouverait donc son aboutissement primitif dans la construction de la Demeure (*mishkan*) par Moïse en Ex 40. Le document est bref, et toutes les parties « législatives » ne semblent y avoir été intégrées que dans un second temps[13].

3° Par rapport à son contexte littéraire actuel, le Récit sacerdotal est-il antérieur ou postérieur ? Cette question se pose d'abord sur le plan de la chronologie relative, ensuite sur celui de la chronologie absolue. Sur le plan technique, comme l'avait fort bien perçu Martin Noth[14] déjà, la trame de P^g a servi de base à la construction de la narration biblique. Cela signifie que — indépendamment de savoir s'il existe ou non, en parallèle, des trames narratives plus anciennes déjà constituées (ce dont Noth, comme la plupart des exégètes de sa génération, était persuadé) — le fil narratif de

---

[12] Cf. pour un survol du débat Ch. NIHAN et Th. RÖMER, « Le débat actuel sur la formation du Pentateuque », *in* Th. RÖMER *et al.* (éds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, 2009, p. 158-184, voir p. 165-175.

[13] Cette position a été défendue d'abord par Thomas Pola, puis consolidée par Eckart Otto. Cf. T. POLA, *Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von Pg*, WMANT 70, Neukirchen-Vluyn 1995 ; E. OTTO, « Forschungen zur Priesterschrift », *ThR* 62, 1997, p. 1-50 ; E. OTTO, *Das Gesetz des Mose*, Darmstadt 2007, surtout p. 179-193. Christophe Nihan a proposé, lui, une source P^g s'étendant jusqu'à Lv 16, comprenant donc les instructions pour la construction du sanctuaire mobile (Ex 25-29*), la réalisation de la construction (Ex 36-40*), l'institution des sacrifices et offrandes (Lv 1-3), du sacerdoce (Lv 8-9*) et des lois de pureté (Lv 11-16). Pour lui non plus, le récit de P^g ne se poursuit plus jusqu'à l'entrée dans le pays. Cf. Ch. NIHAN, *From Priestly Torah to Pentateuch : A Study in the Composition of the Book of Leviticus*, FAT II/25, Tübingen 2007. Cf. aussi Ch. NIHAN, « The Priestly Covenant, its Reinterpretations, and the Composition of "P" », *in* S. SHECTMAN et J. S. BADEN (éds), *The Strata of the Priestly Writings: Contemporary Debate and Future Directions*, AThANT 95, Zurich 2009, p. 87-134, ainsi que plusieurs autres contributions au même volume. À mon sens, l'hypothèse d'un P^g bref et essentiellement narratif, tel qu'il a été envisagé par Pola, reste préférable, ce qui n'exclut nullement que, par la suite, dans un délai relativement bref (deux ou trois décennies), ce document n'ait acueilli en son sein des parties successives de la législation sacerdotale et du Code de Sainteté (Lv 17-26) avant de rejoindre l'affluent deutéronomiste du fleuve du Pentateuque/Hexateuque en devenir. Cf. A. DE PURY, « Pg as the Absolute Beginning », *in* Th. RÖMER et K. SCHMID, (éds.), *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque*, BEThL, Leuven 2007, p. 99-128, réimprimé *in* A. DE PURY, *Die Patriarchen und die Priesterschrift*, AThANT 99, Zurich 2010, p. 13-42, surtout p. 21-22.

[14] M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948 (réimpression Darmstadt 1960), p. 11-13.

P^g est bien celui au sein duquel les autres versions ont été insérées. Mais cela laisse en principe ouverte la question de l'indépendance, de l'envergure, de la cohérence et de l'ancienneté des éléments introduits.

4° Sur le fond, la question de la relation (notamment chronologique) entre le texte P^g et son environnement non-P doit se poser pour chaque segment à frais nouveaux. En gros, je serais tenté d'affirmer que dans l'histoire du genre humain et l'histoire d'Abraham (Gn 1-25*), P^g est premier par rapport à son environnement narratif actuel[15]. Dans ces textes, on peut montrer que les insertions non-P constituent souvent des réponses aux questions laissées en suspens par le texte de P^g[16], voire des correctifs au malaise suscité par son récit[17]. La plupart de ces textes ne remontent donc pas à une source antérieure, mais relèvent d'une sorte d'élaboration de type « midrashique » née de la lecture du texte sacerdotal et d'emblée apposée à lui. Pour les autres parties de son œuvre, en revanche, et notamment pour le cycle de Jacob, l'histoire de Moïse, et la sortie d'Égypte, la relation est inverse : il est quasi certain que l'auteur de P^g a connu les

---

[15] C'est la thèse qui s'est imposée à moi depuis une bonne dizaine d'années et que j'ai tenté de défendre dans mon commentaire de Gn 1-26 : A. DE PURY, « Genesis 1-26 », *in* M. KRIEG et K. SCHMID (éds.), *Erklärt. Der Kommentar zur Zürcher Bibel* tome 1, Zurich 2010, p. 13-89. Pour la priorité de P^g en Gn 1-11, cf. aussi M. ARNETH, *Durch Adams Fall ist ganz verderbt… Studien zur Entstehung der alttestamentlichen Urgeschichte*, FRLANT 227, Göttingen 2007.

[16] Plusieurs traits du second récit de la Création (Gn 2,4b – 3,25) s'expliquent mieux si l'on cherche l'origine de la cogitation qu'ils expriment dans les affirmations lapidaires de Gn 1. Par exemple, la description émerveillée des arbres fruitiers produisant chacun son propre fruit (Gn 1,11.29) n'a-t-elle pu donner naissance à une méditation sur les fruits « permis » et les fruits « interdits », question qui détermine toute l'intrigue de Gn 2-3 ? Quant au binôme sibyllin « mâle et femelle » (Gn 1,27), n'était-il pas une invitation à faire de la relation entre l'homme et la femme le principal agent structurant du récit de Gn 2-3 ? Ailleurs, ce sont la curiosité ou le regret qui semblent nourrir les élargissements par rapport au récit de P^g. Ainsi, dans le récit du Déluge, l'insertion par le rédacteur non-P de l'épisode des oiseaux (Gn 8,6-9), une quasi-citation de la séquence correspondante dans l'épopée de Gilgamesh (Gilg XI,145-154), montre que ce rédacteur-éditeur, chargé de « compléter » le récit de P^g, avait à cœur de réintroduire cet élément très populaire du mythe babylonien. Il en va de même pour l'introduction d'une distinction entre animaux purs et impurs (Gn 7,2.3.8-9) : cette précision devenait nécessaire dès le moment où ce même rédacteur-éditeur avait décidé de maintenir, donc de réintroduire, le sacrifice traditionnel offert par le rescapé du Déluge (Gen 8,20-21a ; Gilg. XI,156-161), sacrifice qui, manifestement, avait été jugé impensable par P^g. Dans tous ces exemples, nous voyons que c'est le texte de P^g qui suscite les éléments non-P et provoque la naissance d'un texte élargi. P^g est donc premier non seulement sur le plan technique de la compilation, mais aussi sur le fond. Mais cela nous montre aussi qu'un rédacteur/compilateur est parfaitement capable de puiser dans le fond de culture (écrit ou oral, israélite/judéen ou proche-oriental) des motifs beaucoup plus anciens que le texte qu'il est en train de retravailler.

[17] Exemple : en Gn 16 et 21, dans la trame non-P, l'expulsion d'Hagar et d'Ismaël ne se fonde guère sur des éléments reçus de la tradition mais trouve son explication la plus simple dans la nécessité d'apporter un correctif à la fraternité « œcuménique », telle qu'elle avait été instaurée entre Ismaël et Isaac par le récit de Pg (Gn 17,1-27 et 25,7-10).

œuvres narratives déjà constituées que l'on devine encore derrière Gn 25-35* et Ex 1-40*. Mais justement, ces œuvres, il n'a pas voulu les intégrer mais leur a donné une forme différente, très resserrée, compatible avec son propre projet. Quant à l'histoire de Joseph (Gn 37-50*), l'auteur de P^g semble ne pas l'avoir connue du tout.

5° Ce qui, enfin et surtout, plaide pour l'autonomie et la priorité de P^g (du moins en Gn 1-25*), c'est la structure, claire et limpide, de son œuvre. P^g présente une histoire de l'humanité structurée en trois parties : a) Les fils d'Adam, puis de Noé (la constitution du genre humain) (Gn 1,1–9,32a*), b) les fils de Tèrah, puis d'Abraham (les peuples cousins) (Gn 11,10–Ex 1,5*), c) les fils de Jacob/Israël (Ex 1,7–40,33*). Dans l'ensemble et surtout dans la première partie de son œuvre, l'auteur de P^g apparaît comme un véritable « maître d'œuvre » et « maître de projet ». Il est tout sauf un scribe collectionneur-rafistoleur, papillonnant autour de tout ce qui lui tomberait sous la main. Il est l'architecte qui *conçoit* et *construit* avec détermination – et en se limitant à l'essentiel – ce qu'il perçoit comme l'histoire de la relation entre le Dieu Yhwh et son peuple, mais cette fois-ci en ancrant cette histoire dans une histoire du monde et de tous les hommes. Il connaît l'histoire de Jacob (qui sans doute avait servi au départ de légende autonome des origines d'Israël) et il connaît l'histoire de Moïse et de la sortie d'Égypte, mais nous ne savons pas si – et sous quelle forme – ces deux traditions avaient déjà été connectées l'une avec l'autre. Là où P^g innove, c'est lorsqu'il rattache cette histoire particulière à l'histoire de l'humanité, et plus encore, lorsqu'il propose une 'construction généalogique' du genre humain et de ses nations. Ce qui souvent n'a pas été suffisamment relevé, c'est que la deuxième partie de son grand projet, celle qui s'articule autour de la famille d'Abraham, introduit entre 'Israël' et 'les nations' une famille de nations intermédiaires, la famille des nations qui obtiennent droit de cité dans le pays de Canaan (Gn 17,4-8), et qui partagent avec Israël non seulement l'alliance de la circoncision, mais aussi le *connubium* (l'inter-mariage)[18].

6° Dans quel contexte historique l'entreprise de P^g est-elle imaginable ? La plupart des spécialistes estiment à juste titre qu'une date préexilique doit être exclue. Pour ma part, j'ai avancé une série d'arguments pour situer l'émergence de cette œuvre importante dans le cadre – et même sous le coup – de la fondation de l'empire achéménide par Cyrus le Grand, mais avant l'invasion perse de l'Égypte par Cambyse, ce qui nous donnerait une « fenêtre » entre 539 (la prise de Babylone par Cyrus) et 529 (la mort de Cyrus) ou, au plus tard, 525 (la victoire de Cambyse à Péluse). Beaucoup de traits du récit P^g trouveraient un cadre très plausible dans le climat d'adhésion générale et euphorique à l'empire nouvellement créé et à son esprit[19].

---

18 Cf. en annexe II, le schéma de l'humanité, structurée en trois cercles concentriques, selon P^g.

19 A. DE PURY, *op. cit.* (n. 13), p. 37-42.

Revenons à la question d'où nous sommes partis. *Pourquoi n'y a-t-il pas de colère de Dieu chez P^g ?* Pour pouvoir se mettre en colère, il faut avoir des ennemis, des adversaires, des rivaux ou même, tout simplement, des vis-à-vis : Or, le Dieu de P^g n'a plus d'ennemis, plus de rivaux, et – même parmi les hommes créés « à l'image » de Dieu (Gn 1,26.27) – plus vraiment d'adversaires.

Une 'création' sans ennemis. Cette absence d'ennemis nous apparaît et nous surprend dès Gn 1, le grand récit par lequel s'ouvre l'œuvre sacerdotale. Comme dans toutes les civilisations du Proche-Orient ancien, la mise en place du cosmos – appelée par la tradition juive et chrétienne la 'Création' – se traduit d'abord par la structuration de l'instructuré, c'est-à-dire par l'établissement de limites (spatiales et temporelles) dans ce qui précédemment est illimité : les abîmes insondables, inhospitaliers, hostiles à toute vie – que ces abîmes soient désertiques ou aqueux – doivent être refoulés à l'extérieur ou aux marges du cosmos. La création du cosmos, c'est donc la mise en place d'une coquille de vie au sein de ce qui, à l'extérieur, demeure chaotique. Mais contrairement à ce qui se passe dans les mythes classiques du monde mésopotamien et levantin, le promoteur de cette entreprise n'a plus en Gn 1 à affronter aucun ennemi : ni forces du chaos, ni dieux antérieurs qui résisteraient à son projet, ni auteurs de projets rivaux, ni opposants parmi ceux qui sont invités à peupler l'univers. Il n'y a plus donc ni combat, ni victoire, ni mise à mort ou mise à l'écart d'anciennes puissances vaincues. En Gn 1, le Dieu créateur procède selon son propre plan et à son propre rythme, libre de toute interférence extérieure.

Un autre aspect permet encore de le souligner : le rôle de la parole en Gn 1. La création dans ce récit ne s'opère pas par la parole, comme a longtemps cru devoir s'en prévaloir une certaine théologie chrétienne (suivie d'ailleurs par une certaine tradition éxégétique[20]). Il ne s'agit pas en Gn 1 d'un « appel à l'être » de ce qui est créé *au moyen de* la parole, mais plutôt d'une œuvre *expliquée* par la parole. Le créateur *annonce* et, par conséquent, *explique* et *définit* ce qu'il a l'intention de mettre en place, et ensuite accomplit ce qu'il a annoncé qu'il allait faire[21]. Il importe manifestement à l'auteur de Gn 1 d'affirmer que la 'création' est le produit non d'une lutte (à l'issue toujours incertaine), mais d'une entreprise volontaire et visionnaire, d'une initiative qui suggère de la part de son auteur une

[20] W. H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1,2—2,4a und 2,4b—3,24*, WMANT 17,2, Neukirchen1967[2] [1964]. Schmidt distingue entre un « Tatbericht » (récit de la création par l'acte), plus ancien, et un « Wortbericht » (récit de la création par la parole), plus récent, qui auraient été combinés dans le récit actuel de Gn 1. Cette thèse a été fréquemment reprise par la suite, cf. encore Th. KRÜGER, « Genesis 1:1–2:3 and the Development of the Pentateuch », *in* Th. DOZEMAN, K. SCHMID et B. J. SCHWARTZ (éds.), *The Pentateuch. International Perspectives on Current Research*, FAT 78, Tübingen 2011, p. 125-138.

[21] À ce propos, cf. l'ouvrage toujours fondamental de O. H. STECK, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1,1-2,4a*, FRLANT 115, Göttingen 1975.

'force tranquille' plutôt qu'une victoire emportée de haute lutte. Les 'monstres' menaçants (tel Tiamat dans *Enuma elish*, ou ses diverses personnifications en Es 27,1 ; 51,9 ou Ps 74,13) sont relégués à n'être plus que de simples créatures (les *tanninim* de Gn 1,21), qui habitent, comme d'autres êtres vivants, les fonds marins.

En Gn 1, Dieu crée son univers un peu comme Cyrus crée et organise son empire : il prévoit des niches, invite ses peuples (d'astres, d'animaux ou d'humains) à les remplir et compte surtout sur la dynamique propre des 'habitants' pour faire marcher son univers. Mais il est clair que tout créateur d'empire est préoccupé par ce qui pourrait perturber, voire ruiner, la coquille de vie qu'il a mise en place. D'où le souci d'éviter à l'avance les sources possibles de déstabilisation, et de veiller constamment à ce que la diversité des habitants de la coquille ne donne pas les germes de conflits destructeurs. S'il n'y a pas d'ennemis prédéterminés, il faut porter une attention d'autant plus grande aux conflits partout où ils seraient susceptibles de naître, de s'amplifier et de déborder.

Le conflit entre êtres vivants. Le grand conflit auquel s'intéresse P^g en Gn 1-9*, c'est-à-dire dans la première partie de son triptyque, est celui qui oppose entre eux les êtres vivants : les animaux aux hommes et vice-versa, mais aussi, on le devine à partir de Gn 9, les animaux entre eux et les hommes entre eux. On se souvient que ce conflit entre êtres vivants est d'abord censé être résolu – ou empêché – par l'attribution d'une nourriture différente aux hommes et aux animaux : les fruits et les céréales aux hommes, les herbes et les feuilles aux animaux (Gn 1,29-30). Si hommes et animaux ne sont pas en concurrence pour leur alimentation, tel était le raisonnement, il ne peut y avoir de conflit entre eux. P^g sait évidemment fort bien — l'utopiste n'est pas nécessairement naïf — que cela ne fonctionnera pas, et que personne n'a jamais rencontré un lion mangeur d'herbe ni un homme ayant renoncé à la chasse. Et dans le récit sacerdotal, c'est bien le constat (Gn 6,11-13) — non d'une chute morale de l'homme — mais d'un engrenage de la violence entre 'co-êtres-vivants' (« toute chair ») qui amène le Créateur à prononcer l'échec de sa création, à déclencher le déluge, et à recommencer le projet initial avec quelques modifications structurelles.

Dès Gn 9, les hommes — et les animaux aussi, bien sûr — peuvent se nourrir les uns des autres, mais à la condition de restituer le sang de la victime à la terre. Cette obligation est comprise, apparemment, comme une mesure restrictive propre à freiner le côté gratuit, inconsidéré et illimité du geste mortifère. La restitution du sang n'est pas d'abord une obligation rituelle ou morale dont la non-observance entraînerait une sanction : elle est vue comme une disposition naturelle instaurée par le Créateur. C'est une disposition observée aussi par les animaux, comme le sait chaque voyageur qui lors de ses déplacements serait tombé sur un site où un lion aurait dévoré une gazelle : il ne reste rien de la gazelle, et le lion a disparu, bien sûr, mais le sol est toujours là, rouge, gorgé du sang restitué. Pour l'homme, à la différence du lion, la restitution du sang implique une prise

de conscience. Ainsi, aux yeux de P^g, tant pour l'homme que pour l'animal, la violence est reconnue comme inévitable, elle est endémique, mais elle peut être en quelque sorte endiguée … par des aménagements bien pensés.

Pour P^g, le Créateur se préoccupe d'abord de la coexistence à long terme des différents habitants de la terre, mais il le fait non en législateur ou en moraliste, il le fait en étant ce que nous appellerions un concepteur systémique. Comment créer les conditions qui rendent la symbiose possible ? Voilà la préoccupation de notre narrateur ! Et c'est pourquoi, même dans son récit du Déluge, la colère n'a aucune place.

Le conflit entre nations. Si nous poursuivons notre lecture du récit sacerdotal, nous découvrons qu'il n'y a plus d'ennemis prédéterminés non plus parmi les hommes. Le premier volet du livre de P^g débouche sur une formidable « Table des nations »[22]. C'est là une des premières tentatives de rendre compte de l'humanité entière comprise comme une grande famille dont les membres se sont répandus jusque dans les derniers recoins de la terre habitable. La structure de ce texte est on ne peut plus claire : tous les hommes descendent de Noé par l'un de ses trois fils : Sem, Cham et Japhet. Sem représente manifestement les nations qui viennent d'être englobées dans l'empire achéménide, Cham est là pour l'Égypte et l'Arabie, régions restées à l'extérieur de cet empire, et Japhet représente le monde du nord et de l'ouest (mer Noire, mer Egée). Il ne fait pas de doute que pour P^g, les trois listes – présentées sobrement et en ordre chiastique – figurent l'humanité entière, une humanité revêtue d'une égale dignité en dépit de son indéniable variété. Lorsque P^g dit (en Gn 10,5.7.8) à propos des fils de Japhet : « C'est à partir d'eux que s'est faite la répartition dans les îles des nations. Tels sont les fils de Japhet dans leurs pays respectifs, chacun selon sa langue, selon leurs clans dans leurs nations. » (Gn 10,5, cf. 10,20.22.31.32a), on l'entend s'enthousiasmer sur la pluralité des peuples et des langues de la même manière qu'il s'était émerveillé de l'ordre, de la variété et de l'ingéniosité du monde des plantes (en Gn 1,11-12).

Mais la Table des nations, sous sa forme finale, nous montre aussi que le système de P^g a très vite été jugé trop idéaliste, trop irénique, et qu'il a attiré sur lui, de la part des éditeurs ultérieurs, tout un galimatias de notules savantes ou extravagantes ainsi qu'en prologue (Gn 9,20-27), la vilaine anecdote d'un fils maudit, et en épilogue (Gn 11,1-9), le récit d'un châtiment divin 'bien mérité'. Autant dire qu'avec une pareille prise en mains rédactionnelle, l'ambiance lumineuse de la Table des nations a été profondément assombrie. À l'émerveillement devant la multiplicité des langues, le récit de la Tour de Babel (Gn 11,1-9 que P^g ne connaît pas encore) est venu répondre que la perte de la langue unique ne pouvait être que la juste conséquence de la colère de Yhwh face à la démesure humaine ! Quant à l'épisode de l'ivresse de Noé (en Gn 9,20-27), qui se termine par une triple malédiction de Canaan, il nous offre un autre exemple

[22] Cf., en annexe III, la « Table des nations » de P^g, avec ses ajouts post-sacerdotaux (ces derniers sont imprimés en italiques et en retrait).

de ce réaménagement presque hargneux du système des nations mis en place par P^g[23]. Ce dernier texte a d'ailleurs eu, comme on le sait, un destin d'interprétation plutôt consternante, puisqu'il a été utilisé jusqu'au XXe siècle pour justifier à la fois l'esclavage et l'apartheid. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, une même séquence de la Bible canonique, Gn 9-10, a donc pu fonder, d'une part, l'unité du genre humain et la fraternité de tous les hommes et, d'autre part, l'existence de peuples-maîtres et de peuples-esclaves ! Dans ce palimpseste, c'est le texte antérieur, celui de P^g, qui de toute évidence est premier et qui, on en conviendra, reste porteur de lumière !

Le conflit entre cousins. L'absence d'ennemis se vérifie aussi dans le tableau des nations que P^g construit autour de la figure d'Abraham[24]. À côté de la grande structure des nations du monde, P^g élabore une seconde structure d'arborescence ethnique, qui se répand dans ce qu'on pourrait appeler le versant intérieur du Croissant fertile (de la région de Harran aux zones transjordaniennes et sud-palestiniennes du pays de Canaan).

Là encore, nous avons affaire à un système de trois ancêtres : les trois fils de Térah — Abra(ha)m, Nahor et Haran. Ce sont les listes de peuples issus de ces *trois* ancêtres (et non du seul Abra[ha]m) qui constituent la « famille » de peuples dont parle Gn 17. Strictement, il faudrait donc les désigner comme « fils de Térah » plutôt que « fils d'Abraham ». Cette famille comprend explicitement les fils de Nahor (y compris probablement les fils de Lot), les fils d'Ismaël, les chefs d'Esaü et les fils d'Israël. Aucun de ces groupes n'est présenté de manière péjorative (contrairement au récit, postérieur à P^g, de la naissance d'Ammon et de Moab en Gn 19,30-38 où une origine incestueuse est attribuée à ces deux ancêtres).

Pour P^g, le pays de Canaan est présenté en Gn 17,4-8 comme un pays offert à la descendance pluri-ethnique d'Abraham. En fait, « *tout* le pays de Canaan » (17,8) est donné à *toute* la famille d'Abraham (17,4.5.6 !), et cela « en disponibilité perpétuelle (*l^e'aḥuzzat 'olam*) ». Plusieurs points méritent d'être relevés à ce propos :

1° *'aḥuzzah* « possession » ne signifie pas « propriété » dans le sens où on le dirait d'une maison, d'un champ ou d'un troupeau de chèvres dont on pourrait disposer à sa guise. Ce terme n'implique pas non plus la souveraineté politique au sens moderne de ce terme. Ce que les fils de Térah obtiennent, c'est plutôt un « droit de cité » irrévocable dans ce grand territoire. La reconnaissance d'un droit de cité ne diminue en rien le droit des autres peuples de la fratrie de bénéficier du même droit, quitte à négocier des arrangements là où l'exiguïté d'une zone de pâturage empêcherait la cohabitation de deux clans (cf. la convention entre Abraham et Lot en Gn 12,5 ; 13,6.12), pas plus d'ailleurs que ce droit de cité ne songe à remettre

---

[23] Cf. A. DE PURY, « Sem, Cham et Japhet. De la fraternité à l'esclavage ? », *in* A. KOLDE, A. LUKINOVICH et A.-L. REY (éds.), *Koruphaio Andri. Mélanges offerts à André Hurst*, Genève 2005, p. 495-508.

[24] Cf. en annexe IV, la généalogie de la famille d'Abraham selon Pg.

en cause le droit des peuples présents dans le pays dès sa colonisation première par les descendants de Noé.

2° Dans la version sacerdotale de la sortie d'Égypte, l'acte libérateur de Yhwh consiste à arracher Israël à l'Égypte (et à l'oppression égyptienne), puis à laisser entrer le peuple, après sa « consécration » par la rencontre avec Yhwh au Sinaï, dans le grand espace de Canaan pour lequel le « droit de cité » lui a été accordé, mais cet acte libérateur n'implique aucune mesure de conquête guerrière ou politique, et surtout n'entraîne aucun programme de substitution d'un peuplement ancien par les nouveaux arrivants.

3° L'exégèse juive et chrétienne traditionnelle a argumenté que si la promesse en Gn 17 était formulée de manière très large, il y avait à chaque génération, un resserrement du cercle des destinataires : Isaac et non pas Ismaël, Jacob et non pas Esaü ! Telle est bien la lecture que suggère le livre canonique de la Genèse. Mais au niveau du récit sacerdotal, cette perception est non seulement erronée[25], elle se situe à l'exact opposé de ce que le récit de P^g a voulu construire. Chez Pg, il ne se produit aucune relégation de certains frères, aucune concentration du cercle des héritiers. Tant Ismaël qu'Ésaü restent présents dans le pays, puisqu'ils sont là, au caveau de Makpéla à Mamré, pour porter en terre leur père (Gn 25,9 et 35,29). Ce n'est qu'avec l'introduction de compléments non-sacerdotaux que l'on assiste, dans la version finale du récit canonique, à l'expulsion d'Ismaël (Gn 16,1-2.4-14 ; 21,1-21) et à l'éloignement d'Ésaü (Gn 36,2-39).

Le conflit entre voisins de palier. Là encore, pas d'ennemis ! Curieusement, la légitimité de la présence même de non-Abrahamides, comme les fils de Heth, n'est pas mise en cause par le récit P^g. Là, le récit déterminant est celui de Gn 23, l'acquisition par Abraham de la grotte de Makpéla à Mamré près d'Hébron. Il y aurait beaucoup à dire sur la manière dont ce récit charmant a été lu par l'exégèse même historico-critique. L'acquisition de cette sépulture signifierait, a-t-on prétendu, un premier enracinement concret des Abrahamides dans le pays, un geste symbolique préfigurant et annonçant la prise de possession du pays dans son ensemble, prise de possession atteinte, dans le contexte de la Bible hébraïque canonique, par la conquête guerrière de Josué (Jos 10,28 – 12,24, pour Hébron, cf. 10,36-37). À lire le récit de Gen 23 de plus près, il s'avère cependant que la négociation tourne essentiellement autour de l'assentiment de l'oligarchie « héthite » à la vente de la grotte (et non pas seulement de l'acceptation de l'offre d'achat par le propriétaire individuel de la parcelle). Cette vente est donc bien un contrat politique dont l'enjeu est l'admission d'Abraham et

[25] En Gn 17,18-19, la différenciation entre Ismaël et Isaac porte non sur le droit de cité en Canaan mais sur la vocation à la prêtrise (« vivre devant Yhwh »). Cf. A. DE PURY, « Abraham, the Priestly Writer's "Ecumenical" Ancestor », *in* S. L. MCKENZIE et Th. RÖMER (éds.), *Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible. Essays in Honour of John Van Seters*, BZAW 293, Berlin *et al.* 2000, p. 163-181 ; réimprimé *in* A. DE PURY, *Die Patriarchen und die Priesterschrift,* AThANT 99, Zurich 2010, p. 73-89, voir p. 81*sq*.

de son clan dans le cercle de l'oligarchie régnante, et la définition méticuleuse de la parcelle vendue (« le champ délimité par les arbres ainsi que la grotte ») montre clairement que les vendeurs vont rester présents comme propriétaires des parcelles voisines et que cette acquisition n'est en aucune manière comprise comme un premier pas vers une prise de possession globale du territoire[26]. En fait, Gen 23 nous montre comment, dans la perspective sacerdotale, Abraham et son clan concrétisent le « droit de cité » qui leur a été accordé en Gen 17,8.

Ce qui sépare les fils de Heth des membres de la famille d'Abraham n'est donc pas l'ascendance différente, ni une implantation géographique distincte, mais l'absence de la pratique de la circoncision. Pour P^g, les Abrahamides peuvent avoir les meilleures relations avec les fils de Heth — qui sont d'ailleurs présentés en Gn 23 comme des hommes courtois, généreux et croyants (v. 6) —, ils peuvent vivre avec eux en voisins de palier, s'intégrer aux mêmes structures politiques, y compris dans des fonctions régnantes (cf. Gn 17,6 ; 35,11), *mais* ils ne peuvent – ou ne devraient pas – épouser leurs filles ! Pour P^g, il est donc tout-à-fait évident que le pays de Canaan est et peut demeurer la patrie de nombreuses nations, non seulement des groupes relevant de l'*oikoumènè* abrahamique, mais aussi des « peuples du pays », héthiens ou cananéens. Il me semble d'ailleurs que, selon la Table des nations, le pays de Canaan est le seul où P^g présuppose la présence de peuples issus des trois fils de Noé : Sem, Cham et Japhet[27].

Le conflit avec le Pharaon. Pour être complet, il faudrait que nous poursuivions notre enquête dans la suite du récit sacerdotal. Et là, une surprise nous attend. Dans sa troisième partie, qui à partir d'Ex 1,1, présente les fils d'Israël en Égypte, la situation change en ce sens que le Pharaon s'avère, comme il l'est également dans la trame non-P, un véritable ennemi. Les Égyptiens oppriment Israël (Ex 1,7.13-14), et les fils d'Israël appellent Dieu au secours. Vient alors la mission confiée par Dieu à Moïse (Ex 6,2-12 ; 7,1-5), et les longues tractations avec le Pharaon, l'endurcissement récurrent du Pharaon, les plaies d'Égypte (Ex 7,6-13.19-22; 8,1-3.11-15; 9,8-12; 11,9-10), et finalement, la traversée de la mer par les Israélites et l'engloutissement des poursuivants égyptiens piégés dans les flots (Ex 14,1-4.8-10.15-18.21-13.27-29). Curieusement, même dans cette séquence d'événements cataclysmiques, le récit sacerdotal ne recourt pas à la colère divine. En fait, comme il l'a révélé à Moïse dès leurs premiers échanges (Ex 7,3), Dieu endurcira le cœur du Pharaon jusqu'à la fin, et cela afin de rendre encore plus éclatante la libération des Israélites du joug égyptien. Même si, cette fois-ci, l'adversaire est présenté comme un véritable ennemi, c'est encore par la « force tranquille » que le Dieu de P^g mène à terme son projet. Mais nous sommes loin de l'irénisme auquel nous avaient préparés les deux premières parties de l'œuvre. Comment expliquer ce chan-

[26] Cf. A DE PURY, « Genesis 1-26 », *op.cit.* (n. 15), p. 74-76.
[27] Cf. A DE PURY, « Sem, Cham et Japhet », *op.cit.* (n. 23), p. 501.

gement d'atmosphère ? Je chercherai une réponse en suivant deux pistes, peut-être complémentaires :

1° La sortie d'Égypte liée à l'histoire de Moïse était déjà au cœur du projet littéraire deutéronomiste lancé sous le règne de Josias, et il était impossible, même pour un esprit aussi indépendant et aussi novateur que P^g, de se soustraire entièrement au poids et à la logique traditionnels de cette histoire. Pour P^g aussi, la sortie d'Égypte est la condition à remplir pour que l'histoire des Fils d'Israël en tant que gardiens du futur Temple puisse prendre son envol.

2° Dans la perspective que je suppose être celle de l'auteur du récit sacerdotal – celle d'un enthousiasme aussi discret que fervent pour l'empire que Cyrus vient de fonder – l'Égypte est la seule grande puissance demeurée à l'extérieur du nouvel ensemble, et le pouvoir achéménide la redoutait comme un ennemi. La conquête de l'Égypte a été réalisée par Cambyse en 525 av. n. è., mais il est probable que cette campagne était en préparation déjà pendant les dernières années du règne de Cyrus[28]. Dans la partie de son œuvre qui relate les tractations avec l'Égypte, l'auteur sacerdotal ne poursuit donc pas le même objectif que celui qui l'a animé dans les deux premières parties. Pour ce qui touche à la Transeuphratène et au pays de Canaan (régions dont l'ancrage sous suzeraineté achéménide ne risque plus d'être remis en question), il est attaché à tout ce qui peut contribuer à l'entente entre frères, entre cousins et entre voisins de palier, tandis que pour ce qui touche à l'Égypte, le mot d'ordre en est encore à l'affrontement et la séparation !

Universalisme et ironie. L'absence de colère divine dans le récit sacerdotal, signifie-t-elle pour autant, de la part de son auteur, absence d'émotions ? Dans la majeure partie de sa narration, P^g s'exprime dans un style assez dense, factuel et précis, plutôt sec, et, par moments, il se montre pédant jusqu'à la redondance. P^g n'est pas un narrateur émotif, comme l'est, par exemple, l'auteur de l'histoire de Joseph, et pourtant, il lui arrive de faire preuve d'une sensibilité très fine. Lorsqu'il relate la négociation entre Abraham et les fils de Heth en Gn 23 et qu'il évoque l'ambiance subtile où, au lieu de marchander, acheteur et vendeur se livrent soudain à un véritable concours de générosité – sans préciser ce que l'accord finalement conclu aura dû à la stratégie de l'un, à l'habileté de l'autre, au machiavélisme ou au désintéressement de chacun, ou encore à la grâce divine – P^g se révèle un grand conteur et presque un humoriste.

On ressent de l'humour chez P^g, lorsque Rébecca, confrontée au mariage de son fils aîné avec deux des filles de Heth, s'exclame : « Je suis dégoûtée de la vie à cause de ces filles de Heth. Si Jacob, lui aussi, en épouse une comme celles-là, à quoi bon vivre ? » (Gn 27,46). Constatant le mécontentement de ses parents, Ésaü corrige son erreur en épousant, en plus de ses deux femmes 'héthites', une fille d'Ismaël (Gen 28,5-9). C'est P^g,

[28] Cf. P. BRIANT, *Histoire de l'empire perse. De Cyrus à Alexandre*, Paris 1996, p. 58-61.

bien sûr, qui a réfléchi au problème des mariages mixtes et qui a posé que le mariage était envisageable entre ethnies 'abrahamiques', mais ne l'était pas avec les 'filles du pays', sans doute parce celles-ci n'étaient pas issues de familles pratiquant la circoncision. Il est donc en sympathie avec Rébecca, mais cela ne l'empêche pas de rendre le ton théâtral de sa protestation avec un petit sourire, car les fils de Heth sont par ailleurs, comme il l'a montré en Gn 23, des voisins parfaitement respectables. Cet humour-là n'est ni dépréciatif ni grinçant. On serait tenté de parler plutôt d'ironie affectueuse.

Il est enfin dans le récit sacerdotal une autre séquence, superbe et majestueuse, où semble souffler, pour qui sait la capter, cette légère brise d'ironie affectueuse dont P^g a le secret : la scène de l'arc dans la nuée (Gn 9,8-17)[29], à la fin du récit du Déluge. Comme Erich Zenger en avait fait, il y a trente ans déjà, la lumineuse démonstration[30], l'arc que Dieu place dans la nuée désigne certes l'arc-en-ciel connu de tous, mais vise, au-delà du phénomène météorologique, l'arc de guerre, l'arme la plus redoutable du monde ancien avant l'invention des armes à feu. En plaçant son arc dans la nuée, le Créateur agit donc comme un roi qui aurait accroché son arme à la muraille de son palais : l'arme est visible pour tous, mais tant qu'elle reste suspendue là où elle est, elle ne peut faire de dégâts. De plus, le propriétaire de l'arme signale qu'il s'est imposé un ultime délai de réflexion avant de passer à l'acte ! Ainsi, on devine bien le sens des paroles que P^g met dans la bouche de Dieu : « Lorsque je verrai l'arc dans la nuée, je me souviendrai de mon engagement : plus jamais de déluge ! » (Gn 9,13-16). Cela signifie, d'une part : « Quelle que soit ma colère, quelle que soit ma déception, je me retiendrai et respecterai mon engagement : l'arme restera suspendue ! Tant que vous verrez l'arc dans la nuée, il n'y aura pas de déluge ! » Le signe peut être vu de tous ceux à qui il est destiné, hommes et animaux. Mais il sera visible aussi pour Dieu lui-même, et c'est là que survient cette pointe d'ironie affectueuse. Car Dieu semble dire aussi : « En tant que roi, je suis par nature enclin à la colère, et parfois oublieux, mais en plaçant l'arc devant mes yeux, je suis sûr de me rappeler mon engagement ! » C'est ce qu'on appelle une stratégie d'autodiscipline ! Comme s'il ajoutait : « Et vous, humains, prenez-en de la graine ! ». Peut-être est-ce là aussi le message que P^g aimerait faire entendre à ses prédécesseurs et confrères deutéronomistes…

Si cette interprétation n'est pas totalement erronée, la scène de Gn 9,8-17 pourrait bien nous offrir le mot de la fin sur la colère de Dieu et son absence dans le Récit sacerdotal. La colère de Dieu, P^g la redoute par dessus tout : porteuse de tous les dangers, elle pourrait, sur un coup de tête et en quelques tours de mains, effacer le monde et tout ce qui l'habite. Mais dans sa présentation de l'Histoire, P^g ne montre jamais Dieu en colère. Même lorsque Dieu constate que la violence entre les êtres vivants a cor-

[29] Cf., en annexe V, la traduction de ce passage.
[30] E. ZENGER, *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte*, SBS 112, Stuttgart 1983.

rompu la terre entière et a rendu le déluge inévitable (Gn 6,11-13), ce n'est pas la colère qui le motive, mais déjà le nouveau projet (Gn 6,14*sq*.). Ce projet est celui d'une terre habitée d'êtres vivants, animaux et humains, dans toute leur variété, mais sans ennemis prédéterminés. Pour P^g donc, Dieu, créateur de l'univers et souverain de tous les êtres vivants, est à la recherche d'équilibres inhérents et de fonctionnements spontanés, beaucoup plus qu'il ne croit à l'efficacité d'hiérarchies autoritaires entre suzerains et vassaux. C'est en cela que l'absence de colère divine dans le récit sacerdotal est remarquable.

ANNEXES

I. Synopse du Récit sacerdotal (P^g)

Gn 1,1—9,32a*	**Histoire et constitution des Fils d'Adam/Noé (le genre humain)**
1,1—**2**,4a	Création du Ciel et de la Terre et de leurs habitants.
5,3-28.30-32	Généalogie linéaire d'"Adam" aux fils de Noé (Sem, Cham et Japhet).
6,9 — **8**,19*	Déluge.
9,1-17	La *berit* avec Noé, englobant 'toute chair sur terre' (1-11), avec le signe de l'arc dans la nuée (12-17).
9,28-29 ; **10**,1-32a*	Table des nations. Généalogie segmentée : les descendants de Japhet (10,2-5), de Cham (10,6-7.20) et de Sem (10,22-23.31), c.-à-d. de tous les habitants de la terre (10,32a).
Gn 11,10—Ex 1,5*	**Histoire et constitution des Fils d'Abraham**
11,10b-26.28a.29-32	Généalogie linéaire de Sem à Tèrah et à ses trois fils Abra(ha)m, Nahor et Harân.
12,4b-5 ; **13**,6.12	Départ d'Abra(ha)m et de son clan et leur arrivée en Canaan. Séparation de Lot.
16,3.15-16	Naissance d'Ismaël, fils d'Abraham et de Hagar.
17,1-27	**La *berit* avec Abraham**. Yhwh [!] apparaît à Abra(ha)m sous le nom d'El Shaddaï et lui accorde une *berit* en deux volets, le premier (1-13) en faveur de sa descendance plurinationale (*hamôn goyîm*) — c'est à elle que le pays est donné, et les nations concernées adoptent la circoncision — et le second (15-22) en faveur de la descendance particulière de Sarah. Le second volet de la *berit* s'adresse à ceux qui sont appelés à « vivre devant la face de Yhwh », puisque c'est cette vocation-là qui est refusée à Ismaël (18-19). Cette expression, qui n'est pas équivalente à « vivre dans le pays de Canaan », préfigure l'accès cultuel au *mishkan* que les Fils d'Israël (plus tard) seront invités à construire (Ex 25,1.8a.9 ; 29,45-46 ; 40,16.17a.33b.34b).

	Le récit de la *berit* abrahamique se termine (23-25) par l'accomplissement du rite de la circoncision par Abraham et Ismaël.
21,1b-5	Naissance d'Isaac.
…	Lacune possible : <les douze (?) fils de Lot> (liste perdue, écartée par l'insertion de la notice dépréciative de 19,30-38).
22,20-24	Les douze fils de Nahor.
23,1-20	Mort de Sarah. Achat de la grotte de Makpéla aux Fils de Heth.
25,7-10	Mort et ensevelissement d'Abraham par Isaac et Ismaël dans la grotte de Makpéla.
25,13-17	Les douze fils d'Ismaël.
25,20; **26**,20	Mariage d'Isaac et de Rébecca, naissance d'<Ésaü et de Jacob>.
26,34-35; **27**,46* **28**,1*-2.5.6*-9	Mariages d'Ésaü avec des filles de Heth et départ de Jacob. Rébecca s'en plaint à Isaac qui envoie Jacob chez Laban pour y prendre femme. Ésaü compense son erreur en épousant aussi une fille d'Ismaël.
35,6a.11-15	Jacob arrive à Luz/Béthel, où Élohim se présente à lui sous le nom d'El Shaddaï. Une nombreuse descendance, toujours pluri-nationale (*goy weqehal goyîm*, Israël et Juda ?) lui est promise, ainsi que le pays. Jacob érige et oint une massébah.
…	Lacune : <séjour de Jacob à Paddan Aram. Mariages de Jacob>.
31,18*; **35**,9-10	Retour de Jacob et de son clan. Sur son chemin, Élohim lui apparaît et lui donne le nom d'*Israël*.
35,27-29	Arrivée de Jacob à Mamré. Isaac meurt, est enseveli par Ésaü et Jacob.
36,40-43	Les onze chefs descendants d'Ésaü.
37,1; **46**,6-7; **47**,27b-28	Jacob et sa descendance descendent en Égypte.
49,1a.28b-33	Jacob bénit ses fils, demande à être enseveli dans la grotte de Makpéla, et meurt.
50,12-13	Les fils de Jacob rapatrient le corps de leur père et l'ensevelissent dans la grotte.
Ex 1,1-5a	Les douze fils d'*Israël*. [Restituer <Joseph> au v. 3! P^g ne connaît pas l'histoire de Joseph].
Ex 1,7 — 40,33*	**Histoire et constitution des Fils d'Israël**
Ex 1,7.13-14; **2**,23-25	L'oppression des fils d'Israël en Égypte. Élohim entend leur plainte.
6,2-12	Vocation de Moïse et révélation du nom de Yhwh. « 2. Élohim s'adressa à Moïse et lui dit : Je suis Yhwh. 3. Je suis apparu à Abraham, Isaac et Jacob sous [le nom de] El Shaddaï, mais mon nom Yhwh, je ne le leur ai pas fait

	connaître. 4. De plus, j'avais établi ma *berit* avec eux pour leur donner le pays de Canaan, le pays de leurs pérégrinations où ils étaient des émigrés. 5. Enfin, J'ai entendu la plainte des fils d'Israël, asservis par les Égyptiens et je me suis souvenu de mon alliance. 6. C'est pourquoi, dis aux fils d'Israël : je suis Yhwh. Je vous ferai sortir des corvées d'Égypte, je vous délivrerai de la servitude, je vous revendiquerai avec puissance et autorité, 7. je vous prendrai comme mon peuple à moi, et pour vous je serai Dieu. Vous connaîtrez que c'est moi Yhwh qui suis votre Dieu : celui qui vous fait sortir des corvées d'Égypte. 8. Je vous ferai entrer dans le pays que la main élevée j'ai donné à Abraham, Isaac et Jacob. Je vous le donnerai en legs. Je suis Yhwh ». (…)
7,1-5	Aaron adjoint à Moïse pour plaider devant le Pharaon. Yhwh annonce qu'il endurcira le cœur du Pharaon.
7,6-13.19-22 ; **8**,1-3.11-15 ; **9**,8-12 ; **11**,9-10	Plaidoiries devant le Pharaon. Des plaies frappent l'Égypte (serpents, sang, grenouilles, moustiques, furoncles), mais Yhwh continue à endurcir le cœur du Pharaon.
12,37a.40-42; **13**,20	Les fils d'Israël partent et s'apprêtent à quitter l'Égypte, après 430 ans.
14,1-4.8-10.15-18.21-23.27-29	Traversée de la mer, engloutissement de l'armée du Pharaon.
15,22 ; **16**,1	Départ pour le Sinaï.
19,1; **24**,15b-18a	Arrivée au Sinaï. La Gloire de Yhwh couvre la montagne. Moïse invité à pénétrer dans la nuée.
25,1.8a-9 ; **29**,45-46 ; **40**,16-17a.33b	Yhwh ordonne à Moïse de construire un sanctuaire, en disant : 29,45. « J'habiterai au milieu des fils d'Israël, et je serai leur Dieu. 46. Et ils reconnaîtront que c'est moi, Yhwh leur Dieu, qui les ai fait sortir du pays d'Égypte pour habiter au milieu d'eux : je suis Yhwh leur Dieu ! ». Moïse le fait et achève la besogne.

(L'astérisque [*] indique que la séquence comporte aussi des éléments étrangers à. P^{g}. Pour le découpage de la troisième partie, je me fonde sur Th. POLA, *Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P^{g}*, WMANT 70, Neukirchen-Vluyn 1995)

II. Les trois cercles de l'humanité selon P^g

Tous les hommes
ancêtre : Noé
vénèrent Dieu sous le nom de : ELOHIM
Les fils d'Abraham : Ismaélites, Edomites, etc.
ancêtre : Abraham
vénèrent Dieu sous le nom de : EL SHADDAÏ
Les fils d'Israël : Juifs et Samaritains
ancêtre :
Jacob/Israël
nom de Dieu :
YHWH
texte clef :
Ex 6
texte clef :
Gn 17
obligation : la circoncision
texte clef :
Gn 9
obligation : restituer le sang à la terre (Gn 9, 4-6)

- L'humanité se divise en trois cercles concentriques. Tous sont descendants de Noé et sont (sans nécessairement le savoir) vénérateurs d'Élohim (Dieu), le seul et unique Dieu. Il n'y a donc plus de 'païens', et il n'y a plus aucune polémique contre les 'dieux étrangers'. Tous les hommes ont l'obligation de restituer le sang versé à la terre.

- Les fils d'Abraham (qui incluent, probablement, tous les descendants de Tèrah) vénèrent Dieu sous le nom d'El Shaddaï dont ils observent la *berit* en pratiquant la circoncision. Ils ont un droit de cité dans le pays de Canaan.

Les fils d'Israël sont les derniers venus dans la famille des nations. Ils sont les seuls à avoir reçu révélation du nom (ultime) de Dieu : Yhwh, et ils ont pour vocation de construire et d'entretenir le sanctuaire (unique) de Yhwh. Ils sont donc en quelque sorte les prêtres de l'humanité.

- Les descendants des deux cercles intérieurs (qui pratiquent la circoncision) ne doivent pas épouser les filles du cercle extérieur (Gn 28,1-9), mais les trois cercles peuvent vivre en bonne intelligence et même en 'voisins de palier' (cf. Gn 23).

III. La 'Table des NatIons' sacerdotale (P^g) dans sa gangue rédactionnelle post-sacerdotale (Gn 9,18 – 11,9)

[Dans ma traduction, je reproduis la trame Pg en caractères romains, et les éléments non-P en italiques et en retrait :]

Les fils de Noé (non-P : il s'agit d'une reprise rédactionnelle de Gn 5,32 Pg par la rédaction non-P)

9,18 *Les fils de Noé qui sortirent de l'arche étaient Sem, Cham et Japhet. Cham était le père de Canaan.* 9,19 *Ces trois sont les fils de Noé et c'est à partir d'eux que s'est peuplée* [*litt. répartie*] *toute la terre.*

L'ivresse de Noé et la malédiction de Canaan (non-P)

[9,20] *Noé, homme du sol, le premier planta de la vigne.* [9,21] *Il en but le vin, s'enivra et se dénuda à l'intérieur de sa tente.* [9,22] *Cham, père de Canaan, vit la nudité de son père et l'annonça à ses frères au dehors.* [9,23] *Sem et Japhet prirent le manteau, le placèrent sur leurs épaules à eux deux, puis, marchant à reculons, en couvrirent la nudité de leur père. Leur face étant tournée en arrière, ils ne virent point la nudité de leur père.* [9,24] *Lorsque Noé se réveilla de son vin, il apprit ce que lui avait fait son plus jeune fils,* [9,25] *et dit : « Maudit soit Canaan ! Il sera pour ses frères l'esclave des esclaves ! »* [9,26] *Puis il dit : « Béni soit Yhwh, le Dieu de Sem, et que Canaan lui soit esclave ! »* [*et*] : [9,27] *« Que Dieu ouvre l'espace à Japhet et qu'il* [*Japhet*] *demeure dans les tentes de Sem ! Et que Canaan soit leur esclave ! »*

Généalogie segmentée des fils de Noé : la « Table des nations » (P^g + compléments non-P)

[9,28] Noé, après le Déluge, vécut trois cent cinquante ans. [9,29] Il vécut en tout neuf cent cinquante ans et mourut. [10,1] Voici les filiations des fils de Noé, Sem, Cham et Japhet. Il leur naquit des fils après le Déluge:

[10,2] Fils de Japhet : Gomer, Magog, Madaï, Yavân, Toubal, Mèshek et Tirâs. [10,3] Fils de Gomer : Ashkénaz, Rifat et Togarma. [10,4] Fils de Yavân : Elisha, Tarsis, [les] Kittîm et [les] Rodanîm. [10,5] C'est à partir d'eux que s'est faite la répartition dans les îles des nations. <Tels sont les fils de Japhet> dans leurs pays respectifs, chacun selon sa langue, selon leurs clans dans leurs nations.

[10,6] Fils de Cham : Koush, Miçraïm, Pouth et Canaan. [10,7] Fils de Koush : Séba', Hawila, Sabta, Ra'ama, Sabteka'. Fils de Ra'ama : Saba' et Dedân.

[10,8] *Or, Koush avait eu pour fils Nemrod qui, le premier, fut un héros sur la terre.* [10,9] *Il fut un héroïque chasseur devant Yhwh. C'est pourquoi l'on dit : « Tel Nemrod, héroïque chasseur devant Yhwh ! »* [10,10] *Puis, ce fut le commencement de son empire : Babel, Erek, Akkad et Kalné au pays de Shine'ar.* [10,11] *C'est de ce pays qu'il est sorti pour Assour, et il y bâtit Ninive, Rehobôt-'Ir et Kalah,* [10,12] *ainsi que Rèsèn entre Ninive et Kalah : c'est elle la grande ville.*

[10,13] *Or, Miçraïm avait eu pour fils les gens de Loud, de 'E(i)nam, de Lahab et de Naphtouah* [10,14] *ainsi que les gens de Patros, de Kaslouah — d'où sont sortis les Philistins — et de Kaphtor.*

[10,15] *Or, Canaan avait eu pour fils Sidon, son premier-né, et Hêt* [10,16] *ainsi que le Jébusite, l'Amorite, le Girgashite,* [10,17] *le Hiwwite, le 'Arqite, le Sinite,* [10,18] *l'Arwadite, le Semarite et le Hamatite. Mais plus tard, les clans du Cananéen s'étant répandus,* [10,19] *le territoire du Cananéen s'étendit de Sidon en direction de Gérar jusqu'à Gaza, et en direction de Sodome, Gomorrhe, Adma et Ceboïm jusqu'à Lèsha'.*

[10,20] Tels sont les fils de Cham selon leurs clans et leurs langues, dans leurs pays et dans leurs nations.

[10,21] *Or, une descendance était née également à Sem : il est le père de tous les fils de 'Eber ; il est le frère aîné de Japhet.*

[10,22] Fils de Sem: 'Elam, Assour, Arpakshad, Loud et Aram. [10,23] Fils d'Aram: 'Ouç, Houl, Gètèr et Mash.

[10,24] *Or, Arpakshad avait eu pour fils Shèlah, et Shèlah avait eu pour fils 'Eber.* [10,25] *Quant à 'Eber, il avait eu deux fils, l'un (s'appelant) Pèleg — car c'est en son temps que la terre fut divisée — et son frère ayant pour nom Yoqtân.* [10,26] *Or, Yoqtân*

avait eu pour fils Almodad, Shèleph, Haçarmawet, Yèrah, [10,27] *Hadorâm, Ouzal, Diqla,* [10,28] *'Obal, Abimaël, Saba,* [10,29] *Ophir, Hawila, Yobab ; tous ceux-là sont les fils de Yoqtân.* [10,30] *Leur habitat s'étendit de Mésha en direction de Sephar : la montagne de l'Orient.*

[10,31]Tels sont les fils de Sem selon leurs clans et leurs langues, dans leurs pays selon leurs nations. [10,32a] Tels sont les clans des fils de Noé selon leurs filiations en leurs nations. C'est à partir d'eux que les nations ont essaimé sur la terre après le Déluge.

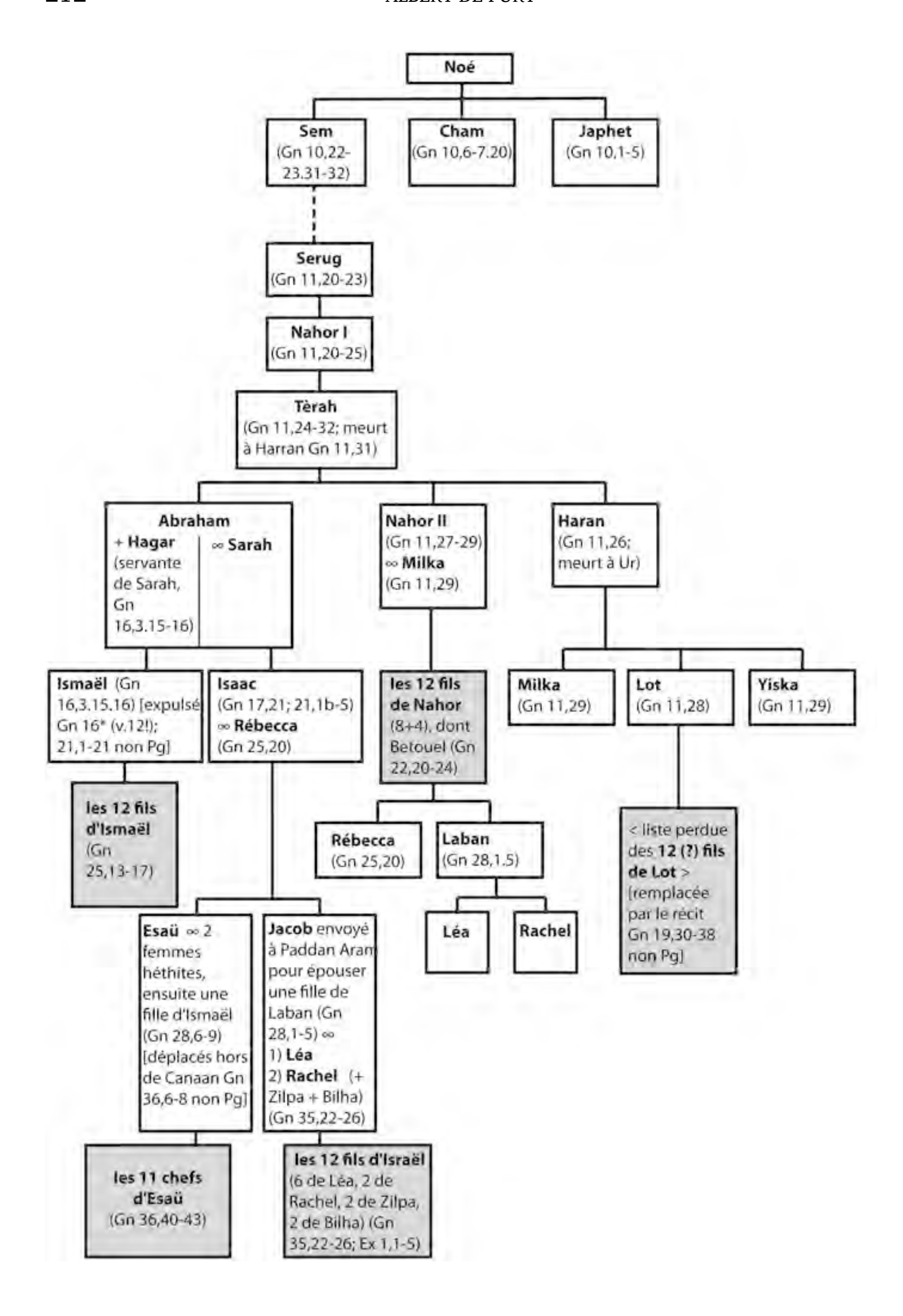
La Tour de Babel (non-P)

[11,1] *Tout le monde avait un même langage et les mêmes mots.* [11,2] *Or, lorsqu'ils se déplacèrent de l'Orient, ils trouvèrent une plaine au pays de Shin'ar et ils s'y établirent.* [11,3] *Ils se dirent l'un à l'autre : « Allons, moulons des briques et cuisons-les au feu ! ». Les briques leur servirent de pierre et le bitume leur servit de mortier.* [11,4] *Puis ils dirent : « Allons, bâtissons-nous une ville et une tour dont le sommet soit dans le ciel, et faisons-nous un nom afin que nous ne soyons pas dispersés sur la surface de toute la terre ! ».* [11,5] *Or, Yhwh descendit pour voir la ville et la tour que les hommes avaient bâties.* [11,6] *Et Yhwh dit : « Voici, ils sont un même peuple, et ils ont tous un même langage : ceci n'est que le début de leur entreprise, et maintenant rien ne leur sera impossible de ce qu'il leur viendrait à l'esprit d'entreprendre !* [11,7] *Allons, descendons et brouillons là leur langage, de telle sorte que personne ne comprenne plus le langage de son prochain ! »* [11,8] *Puis Yhwh les dispersa de là sur la surface de toute la terre, et ils cessèrent de bâtir la ville.* [11,9] *Aussi lui donna-t-on le nom de Babel, car c'est là que Yhwh avait brouillé le langage de toute la terre, et c'est de là que Yhwh les avait dispersés sur la surface de toute la terre.*

Pour plus de détails sur cet ensemble, cf. de PURY, *op.cit.* (n. 23).

IV. La généalogie de la famille d'Abraham selon P^{g}

Tèrah emmène Abra(ha)m, Lot et Saraï d'Our des Chaldéens pour les conduire au pays de Canaan. Mais lorsqu'ils arrivent à Harrân, ils s'y établissent (Gn 11,31). Que Nahor II et Milka les accompagnent dans ce voyage n'est pas précisé, mais paraît néanmoins certain, puisque les descendants de Nahor II et de Milka (douze fils, comprenant Betouel, le père de Laban et de Rébecca) sont établis dans la région de Harrân en Paddan Aram et que Jacob sera envoyé chez eux par son père Isaac (Gn 28,1-5). Avec Lot, le fils de Haran, dont on nous dit qu'il était mort avant le départ de la famille de Tèrah, ce sont donc bien les descendants des trois fils de Tèrah qui vont constituer l'arborescence de la famille sortie d'Our. Ceux qui poursuivent le voyage jusqu'au pays de Canaan sont Abra(ha)m, Lot et Saraï (12,4b). Le reste de la famille reste dans la région de Harrân. Mais c'est l'ensemble de la Transeuphratène qui est touchée par l'oikoumènè issue de Tèrah/Abraham. Quatre nations multi-tribales nous sont présentées par des listes comportant chacune onze ou douze ancêtres : les fils de Nahor II (Gn 22,20-24), d'Ismaël (Gn 25,13-17), d'Ésaü (Gn 36,40-43) et d'Israël (Ex 1,1-5, cette liste étant probablement première par rapport à celle de Gn 35,22-26). Quant aux Fils de Lot (qui seraient les seuls à assurer le lignage de Haran), la liste de douze fils que l'on attendrait pourrait avoir disparu en faveur de l'anecdote dépréciative de Gn 19,30-38.


Noé
Sem (Gn 10,22-23.31-32)
Cham (Gn 10,6-7.20)
Japhet (Gn 10,1-5)
Serug (Gn 11,20-23)
Nahor I (Gn 11,20-25)
Tèrah (Gn 11,24-32; meurt à Harran Gn 11,31)
Abraham
+ Hagar (servante de Sarah, Gn 16,3.15-16)
∞ Sarah
Nahor II (Gn 11,27-29) ∞ Milka (Gn 11,29)
Haran (Gn 11,26; meurt à Ur)
Ismaël (Gn 16,3.15.16) [expulsé Gn 16* (v.12!); 21,1-21 non Pg]
Isaac (Gn 17,21; 21,1b-5) ∞ Rébecca (Gn 25,20)
les 12 fils de Nahor (8+4), dont Betouel (Gn 22,20-24)
Milka (Gn 11,29)
Lot (Gn 11,28)
Yiska (Gn 11,29)
les 12 fils d'Ismaël (Gn 25,13-17)
Rébecca (Gn 25,20)
Laban (Gn 28,1.5)
< liste perdue des 12 (?) fils de Lot > (remplacée par le récit Gn 19,30-38 non Pg)
Léa
Rachel
Esaü ∞ 2 femmes héthites, ensuite une fille d'Ismaël (Gn 28,6-9) [déplacés hors de Canaan Gn 36,6-8 non Pg]
Jacob envoyé à Paddan Aram pour épouser une fille de Laban (Gn 28,1-5) ∞ 1) Léa 2) Rachel (+ Zilpa + Bilha) (Gn 35,22-26)
les 11 chefs d'Esaü (Gn 36,40-43)
les 12 fils d'Israël (6 de Léa, 2 de Rachel, 2 de Zilpa, 2 de Bilha) (Gn 35,22-26; Ex 1,1-5)

V. L'arc dans la nuée (Gn 9,13-16)

[9,8]Dieu dit à Noé accompagné de ses fils : [9,9]« Je vais établir mon alliance avec vous,
avec votre descendance après vous [9,10]et avec tous les êtres vivants qui sont avec
vous : oiseaux, bétail, toutes les bêtes sauvages qui sont avec vous, tout ce qui est
sorti de l'arche avec vous, [toutes les bêtes sauvages]. [9,11]J'établirai mon alliance
avec vous : aucune chair ne sera plus exterminée par les eaux du Déluge pour rava-
ger la terre ». [9,12]Dieu dit : « Voici le signe de l'alliance que je mets entre moi, vous
et tout être vivant avec vous, pour toutes les générations futures. [9,13]J'ai mis mon
arc dans la nuée pour qu'il devienne un signe d'alliance entre moi et la terre.
[9,14]Quand je ferai se cumuler des nuages sur la terre et que l'arc deviendra visible
dans la nuée, [9,15]je me souviendrai de mon alliance entre moi, vous et tout être
vivant quel qu'il soit ; les eaux ne deviendront plus jamais un Déluge qui détruirait
toute chair. [9,16]L'arc sera dans la nuée et je le regarderai pour me souvenir de
l'alliance perpétuelle entre Dieu et tout être vivant, toute chair qui est sur la
terre ». [9,17]Dieu dit à Noé : « C'est le signe de l'alliance que j'ai établie entre moi et
toute chair qui est sur la terre ».

RÉSUMÉ

L'écrit sacerdotal, dans sa présentation de l'hisoire, ne montre jamais Dieu en colère. Même lorsqu'il constate que la violence entre les êtres vivants a corrompu la terre entière et a rendu le déluge inévitable (Gn 6, 11-13), ce n'est pas la colère qui le motive, mais déjà le nouveau projet (Gn 6,14*sq.*), celui d'une terre habitée d'êtres vivants, animaux et humains, dans toute leur variété, mais sans ennemis prédéterminés.

LE JUSTE SOUFFRANT VICTIME DE LA COLÈRE DIVINE. UN THÈME DE LA LITTÉRATURE MÉSOPOTAMIENNE

Nele Ziegler, CNRS, UMR 7192'

Quiconque aujourd'hui fait face à une série d'adversités ou de malheurs, maladie, handicap, perte de proches, problèmes financiers, personnels ou professionnels, trouve des explications circonstancielles ou affronte ces problèmes sans vouloir y détecter une raison, les qualifiant de malchance. En Mésopotamie, le concept de « chance / malchance » n'était pas opératoire et pour une succession d'événements négatifs une autre explication était donnée : un dieu en colère avait exercé son influence pour punir l'homme. Selon la conception ancienne, cette colère avait nécessairement été provoquée par une faute[1]. Il arrivait que le souffrant, même après une introspection poussée de sa propre vie et de celle de ses proches, ne réussissait pas à identifier le péché pour lequel il était puni. Il avait le sentiment d'être un « juste » ; sa souffrance inexplicable le heurtait au plus profond de lui-même et dans sa relation avec le monde divin. Plus grave encore : étant privé de la connaissance des causes de sa souffrance, il croyait manquer de clé pour obtenir sa rémission.

Dans la présente contribution, l'homme mésopotamien souffrant de ce qu'il interprétait comme des manifestations de la colère divine sera placé au centre de l'enquête. J'aborderai le débat concernant l'emploi du terme « juste souffrant » et présenterai quelques textes significatifs en essayant de les organiser selon leur contexte narratif. Dans une deuxième partie, on verra les symptômes qui indiquaient au souffrant qu'il affrontait la colère d'une divinité. Ensuite nous regarderons comment le texte mésopotamien le plus fameux concernant le « juste souffrant », *Ludlul bêl nêmeqi*, fait allusion à ces mêmes symptômes, avant de tirer quelques conclusions.

1. LE « JUSTE SOUFFRANT » COMME THÈME DE LA LITTÉRATURE MÉSOPOTAMIENNE[2]

Le thème du « juste souffrant » a donné lieu à une production « littéraire[3] » non négligeable en Mésopotamie. Celle-ci a intéressé les assyriologues

---

1 L'origine des malheurs pouvait également être attribuée à l'ensorcellement. Je ne traite pas de ces cas ici.

2 Voir pour cela brièvement B. FOSTER, « Just Sufferer Compositions », *in* W. W. HALLO (éd.), *The Context of Scripture* I, Leyde 1997 [2003], p. 485-495.

autant que les spécialistes de la Bible à cause de la proximité thématique avec l'Ancien Testament et notamment avec le livre de Job[4]. Or, certains commentateurs ont critiqué l'emploi du terme « juste souffrant » en ce qui concerne la Mésopotamie, car, selon la conception mésopotamienne, le souffrant n'était pas innocent, mais subissait la punition d'une faute supposée réelle même si elle ne pouvait pas être identifiée. La faute incombait éventuellement au souffrant par solidarité clanique. Tandis que pour la Bible apparaissait avec Job, pour la première fois, la figure d'un vrai juste qui était en droit de remettre en question la justice de Dieu.

1.1. Des souffrants « justes » en Mésopotamie ?

Lorsque W. von Soden fut appelé à la chaire d'Assyriologie de Münster, il consacra sa leçon inaugurale à la thématique du « juste souffrant » et au questionnement de la justice divine en Mésopotamie et dans la Bible[5]. W. von Soden tentait d'exposer pourquoi une figure telle que celle de Job, qui pose la question de la justice divine, était possible en Mésopotamie, quoi qu'elle ne semble pas connue dans bien d'autres religions polythéistes. Après avoir décrit l'évolution de la religiosité mésopotamienne, W. von Soden présente des textes traitant des « justes souffrants » et écarte ceux qui ne semblent pas poser la question de la justice divine. Il ne retient que deux textes majeurs de la littérature mésopotamienne, le *Ludlul bêl nêmeqi* (cf. ci-dessous § 1.2.1.3) et la *Théodicée babylonienne* (§ 1.3.3), puis s'intéresse aux éléments de comparaison de ces deux œuvres avec le livre de Job.

Quelques années après W. von Soden, J. Bottéro s'est également penché sur les textes des « justes souffrants » et les questions philosophiques qu'ils posent[6]. Il s'interroge sur la façon dont, en Mésopotamie, on aurait posé la question de l'existence du mal. Il explique dans son préambule que le mal en Mésopotamie serait avant tout un « mal de souffrance » dont les habi-

---

3 L'emploi du terme « littéraire » renvoie ici plus largement aux textes rédigés dans une langue élaborée et artistique. Voir pour ce sujet B. GRONEBERG, « Towards a Definition of Literariness as Applied to Akkadian Literature », *in* M. E. VOGELZANG et H. L. J. VANSTIPHOUT (éds.), *Mesopotamian Poetic Language: Sumerian and Akkadian*, CM 6, Groningue 1996, p. 59-84.

4 C. UEHLINGER, « Das Hiob-Buch im Kontext der altorientalischen Literatur- und Religionsgeschichte », *in* T. KRÜGER, M. OEMING, K. SCHMID et C. UEHLINGER (éds.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.-19. August 2005*, Zurich 2007, p. 97-163 donne un aperçu détaillé de la bibliographie récente. Il regrette que les recherches de ces dernières décennies sur le livre de Job aient abandonné l'approche comparatiste avec les écrits de la Mésopotamie et présente les textes qui doivent être pris en compte lors de l'étude du livre de Job.

5 Cette leçon inaugurale du 8 juillet 1961 a été retravaillée et publiée quelques années plus tard : W. von SODEN, « Die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes », *MDOG* 96, 1965, p. 41-59.

6 J. BOTTÉRO, « Le problème du mal en Mésopotamie ancienne. Prologue à une étude du "Juste Souffrant" », *Recherches et Documents du Centre Thomas More* 15, 1977.

tants ne rendaient pas les dieux responsables, mais des démons. Cependant, l'attaque par ces derniers ne devenait possible que suite à la défaveur divine. Selon cette conception, chaque malheur était dû à une faute ; mais chaque fautif n'était pas nécessairement puni en personne. Les dieux seuls pouvaient ordonner le retour en grâce. Dans la deuxième moitié de sa contribution, J. Bottéro cite plusieurs textes relatifs à cette thématique.

Plus récemment, H. Spieckermann[7] est revenu sur le récit le plus fameux du « juste souffrant » (*Ludlul bêl nêmeqi* § 1.2.1.3). Le point fort de son article consiste en la proposition selon laquelle cette œuvre contiendrait un message potentiellement dangereux, la révélation que les dieux auraient décidé volontairement de ne pas permettre à l'homme de comprendre leur nature, ni ce qui les fâche[8]. Ainsi, ils auraient décidé de pouvoir punir l'homme pour des fautes que le simple mortel ne pouvait pas connaître.

La mise en question du comportement divin était acceptée en Mésopotamie[9]. Le souffrant du *Ludlul bêl nêmeqi*, après avoir clamé son innocence et démontré son comportement exemplaire, constate :

> Je voudrais savoir comment tout cela a été en accord avec le dieu.
> Ce qui est bon pour soi-même (peut) être un péché pour le dieu !
> Ce qui est très mauvais dans son cœur (peut) plaire à son dieu !
> Qui apprend l'état d'esprit des dieux au milieu des cieux ? (…)
> Où est-ce que les humains ignorants ont pu apprendre la conduite des dieux ? (II 33-36, 38)

Ce passage montre que la distinction entre « vrai juste » biblique et « faux juste » mésopotamien ne semble pas pertinente. Car, même si aucun souffrant mésopotamien ne pensait subir une punition divine sans raison, il pouvait avoir l'impression d'être un « juste », et il pouvait souffrir autant que le Job biblique de la vicissitude du destin. Le désarroi provoqué par le sentiment d'être injustement puni existait dans la civilisation mésopotamienne autant qu'en Israël. Il me semble donc que l'emploi du terme « juste souffrant » convient aussi pour des textes de la Mésopotamie.

---

7 H. SPIECKERMANN, « *Ludlul bēl nēmeqi* und die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes », *in* S. M. MAUL (éd.), *Festschrift für Rykle Borger zu seinem 65. Geburtstag am 24. Mai 1994* tikip santakki mala bašmu …, CM 10, Groningue 1998, p. 329-341.

8 SPIECKERMANN, *op. cit.* (n. 7), p. 336 « Die conditio humana ist somit durch ein eigentümliches Gemisch aus von göttlicher Willkür bestimmtem Geworfensein und nicht minder willkürlichem Selbstentwurf der Menschen geprägt. Sie leben auf eigene Kosten ebenso in extremis, wie der Gott Marduk undurchschaubar in extremis an ihnen handelt. » Selon H. Spieckermann, le passage en question, *Ludlul* II 33-38, aurait été dissimulé volontairement dans une construction littéraire plus longue.

9 Voir pour cela le livre de D. SITZLER, *"Vorwurf gegen Gott". Ein religiöses Motiv im Alten Orient (Ägypten und Mesopotamien)*, StOR 32, Wiesbaden 1995. SPIECKERMANN, *op. cit.* (n. 7), p. 336 est plus nuancé en ce qui concerne le *Ludlul.*

Nous verrons ci-dessous certains des textes littéraires mésopotamiens abordant la thématique du « juste souffrant ».

Il me semble que l'on doit distinguer deux groupes de textes en fonction de leur situation narrative : les uns se positionnent après la période de disgrâce divine, alors que d'autres se déroulent durant cette dernière. Le but et l'utilisation pratique des deux types de textes ne sont pas les mêmes.

1.2. « Action de grâce »

Le premier groupe de textes se caractérise par le fait qu'il situe la narration après la rémission des souffrances. Fréquemment rédigés à la 1re personne, ces textes se rapprochent de ce que l'on pourrait désigner comme des « actions de grâces ». Ils sont sommairement composés de quatre grandes sections : après une louange introductive, suit une lamentation avec description des souffrances avant que ne soit décrite la rémission, la fin étant dévolue à la louange du dieu clément[10]. Dans le § 1.2.2.1 nous verrons un exemple se situant également après la rémission mais qui se distingue par sa rédaction à la 3e personne et par l'absence de louange introductive.

L'interprétation de ces textes comme faisant partie d'une « liturgie d'action de grâce » a été argumentée par M. Weinfeld[11] :

> Unlike the story in Job which tells us about the sufferer in the third person, the sufferer in the above-mentioned Mesopotamian 'Job'-composition speaks about himself in the first person, and, what is more decisive, the compositions open with praise to God and finish with it. In this respect they resemble the Psalms of Thanksgiving in the Bible, where the man who proclaims his thanks to God recounts his troubles in the past in order to present before the masses the salvation brought by God.

L'emploi du terme « action de grâce » n'est pas un usage assyriologique et n'est pas communément utilisé pour ce genre de textes[12]. J. Klein, CM 35, p. 131 par exemple, commentant le texte sumérien « L'homme et son dieu » (§ 1.2.1.1) estima que le parallèle avec les psaumes d'action de

---

[10] Pour une tentative d'analyse littéraire plus fine que celle opérée ici, et notamment centrée sur le texte sumérien présenté ci-dessous § 1.2.1.1, on consultera l'étude de J. KLEIN, « *Man and his God*: a Wisdom Poem or a Cultic Lament? », *in* P. MICHALOWSKI et N. VELDHUIS (éds.), *Approaches to Sumerian Literature. Studies in Honour of Stip (H. L. J. Vanstiphout)*, CM 35, Leyde/Boston 2006, p. 123-143, et spécialement p. 127.

[11] M. WEINFELD, « Job and its Mesopotamian Parallels – a Typical Analysis », *in* W. CLAASSEN (éd.), *Text and Context. Old Testament and Semitic Studies for F. C. Fensham*, JSOT.S 48, Sheffield 1988, p. 217-226, spécialement p. 217.

[12] Dans la production assyriologique, l'attribution de ces textes à la littérature sapientiale est préférée. Voir ainsi la discussion bien nuancée concernant *Ludlul bêl nêmeqi* comme littérature sapientiale (ou non), dans l'introduction à l'édition de A. ANNUS et A. LENZI, *Ludlul bēl nēmeqi. The Standard Babylonian Poem of the Righteous Sufferer*, *SAACT* 7, Winona Lake 2010, p. xxxiv-xxxvi. Une allusion aux « thanksgiving psalms » n'y figure pas.

grâce bibliques allait trop loin. Il préfèra compter ces textes parmi la littérature sapientiale :

> (…) the composition as a whole, is cast into the form of a didactic narrative and, therefore, I would not put « Man and his God » in the same generic category as the Biblical individual thanksgiving psalms.

Malgré les objections, l'interprétation des textes discutés ci-dessous comme « actions de grâces » me semble pertinente. Ils ne poursuivent pas d'autre but déclaré que de commémorer et louer la force du dieu, qu'elle soit destructrice ou apaisante. La description de la souffrance humaine sert avant tout à illustrer l'action divine. Les textes se terminent tous – pour autant qu'on puisse le vérifier – par le souhait que l'exemple narré serve d'exhortation à la population et l'incite à louer encore davantage la divinité. Il est permis de penser que ces textes sont l'équivalent d'« offrandes » vouées à la divinité après la guérison – donc des « actions de grâces ».

1.2.1. « Actions de grâces » à la 1re personne

Parmi les « actions de grâces » rédigées à la 1re personne je citerai trois textes. Le premier est en langue sumérienne (§ 1.2.1.1) et a été considéré comme le plus ancien exemple où apparaît la thématique du « juste souffrant ». Les deux autres sont akkadiens, l'un étant un texte fragmentaire d'Ugarit (§ 1.2.1.2) et l'autre l'œuvre la plus fameuse abordant la thématique du « juste souffrant », *Ludlul bêl nêmeqi* (§ 1.2.1.3).

1.2.1.1. Le texte sumérien de « L'homme et son dieu[13] *»*

Quoique la date de composition de cette lamentation (ér-šà-ne-$ša_4$) sumérienne fasse encore débat, il semble s'agir du plus ancien texte du genre des « justes souffrants » et il a été présenté comme tel par son premier éditeur, S. N. Kramer[14].

Atteint d'une maladie, le souffrant décrit son état et demande au dieu d'arrêter ses souffrances : maladie, mauvais traitement (cf. § 3.B.1), dépression (cf. § 3.C.5), cauchemars (cf. § 3.C.6) et manque d'appétit (cf. § 3.C.1). Sa famille aurait déjà abandonné tout espoir, se lamentant sur lui.

---

13 Ce texte a été publié par S. N. KRAMER, « "Man and his God". A Sumerian Variation of the "Job" motif », VT.S 3, 1955, p. 170-182. Voir pour des traductions partielles plus récentes J. KLEIN, « Man and his God », *in* W. W. HALLO (éd.), *Context of Scripture* I, Leyde, 1997 [2003], p. 573-575 et W. H. Ph. RÖMER, *TUAT* III/1, Gütersloh 1990, p. 102-109. Une analyse littéraire approfondie a été entreprise par KLEIN, *op. cit.* (n. 10). J. Klein y annonce une réédition du texte en préparation (p. 124-125, n. 9 et 11). Voir en attendant le site web *Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* ETCSL sub 5.2.4. Voir également UEHLINGER, *op. cit.* (n. 4), p. 128-132.

14 Je ne cite ici que la version d'origine en traduction française, S. N. KRAMER, *L'Histoire commence à Sumer*, Grenoble 1957, p. 157-163. Le livre a été réédité plusieurs fois et dans de nombreuses langues, les références sont faciles à retrouver dans les autres éditions (il s'agit du chapitre 14).

Le narrateur constate qu'aucun humain ne saurait rester sans faute et se déclare prêt à proclamer publiquement ses péchés connus et inconnus[15]. Selon J. Klein, le lieu de cette confession publique pourrait avoir été la porte de la ville[16].

Finalement, ce comportement dévot entraîne le pardon divin, arrête les malheurs et provoque le retour des divinités protectrices. Le texte se termine par des louanges envers la divinité et une antienne exprimant le souhait que celle-ci reste apaisée.

1.2.1.2. Le « Juste souffrant » d'Ugarit (RS 25.460)[17]

Retrouvée dans la bibliothèque d'un incantateur d'Ugarit, la tablette est endommagée : seules 45 lignes, soit une petite moitié du texte original, en sont conservées. Il ressemble beaucoup à *Ludlul bêl nêmeqi* (§ 1.2.1.3), sans en offrir un exact parallèle.

Le souffrant[18] décrit son accablement. Des oracles contradictoires avaient fait croire à ses proches qu'il était perdu (cf. § 3.B.4). Finalement Marduk le prend en pitié et le narrateur chante sa louange[19].

1.2.1.3. Ludlul bêl nêmeqi[20]

Cette œuvre est indiscutablement la plus fameuse parmi celles qui abordent la thématique du juste souffrant. Elle est appelée d'après son incipit *Ludlul bêl nêmeqi* « Je veux louer le seigneur de sagesse » et est rédigée

---

15 Voir aussi ci-dessous § 1.3.1.1 et la confession des fautes inconnues (Prière à Marduk P 1 : 137-140).

16 KLEIN, *op. cit.* (n. 13), p. 574, n. 10.

17 Ce texte trouvé à Ugarit a été réédité et commenté en dernier lieu par T. OSHIMA, *Babylonian Prayers to Marduk*, ORA 7, Tübingen 2011, p. 205-215 et M. DIETRICH, « *ša Marduk adallal* "Die 'Heilkraft' von Marduk preise ich". Ein ugaritischer Leidender und sein Verhältnis zu Marduk – RS 25.460 neu interpretiert », *in* H. NEUMANN (éd.), *Wissenskultur im Alten Orient. Weltanschauung, Wissenschaften, Techniken, Technologien,* CDOG 4, Wiesbaden 2012, p. 183-223. Pour une traduction anglaise, cf. B. FOSTER, *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*, Bethesda 2005[3], p. 410-411.

18 Le texte conservé ne contient pas l'affirmation qu'il s'agit d'un « juste souffrant » mais on peut supposer que le narrateur se considérait comme tel. La date de rédaction de ce texte pose problème – est-il du 13[e] siècle (donc éventuellement contemporain de *Ludlul bêl nêmeqi*) ou plus ancien ?

19 On observera que le souffrant guéri ne loue pas seulement Marduk mais aussi, l. 30' et 31', l'action de son dieu et de sa déesse personnels : « Je fais la louange de ce qu'(a fait) mon dieu en colère, Je fais la louange de ce qu'(a fait) ma déesse furieuse ! »

20 Voir l'édition récente de ANNUS et LENZI, *op. cit.* (n. 12), qui cite la bibliographie antérieure. Voir aussi *id.* « A Six-Column Babylonian Tablet of *Ludlul Bēl Nēmeqi* and the Reconstruction of Tablet IV », *JNES* 70, 2011, p. 181-205. Pour une autre traduction anglaise, voir FOSTER, *op. cit.* (n. 17), p. 392-409. Voir par ailleurs aussi UEHLINGER, *op. cit.* (n. 4), p. 137-146. Je ne connais pas de traduction française de l'ensemble conservé – les passages cités plus bas sont une tentative de rendre le texte tout en restant proche de l'original akkadien.

avec une grande recherche de perfection formelle et stylistique sur quatre tablettes de 120 lignes chacune[21].

Le narrateur avait été puni par Marduk pour des raisons inconnues, mais, guéri et rétabli, il vante l'action du dieu de Babylone. Après un hymne glorifiant Marduk (I 1-40), on trouve sur les deux premières tablettes la description des deux années de souffrances endurées par Šubšî-mešrê-Šakkan, un haut fonctionnaire du roi Nazi-maruttaš de Babylone (1307-1282 av. J.C.)[22]. Suivent son rétablissement, annoncé par quatre rêves (III 9-48), et la guérison, narrée à partir de III 49. La quatrième tablette est mal conservée. Elle contient un hymne louant l'action de Marduk (IV 1-32). Après la purification (IV 34-38) et le retour au temple, le souffrant peut faire des sacrifices (IV 39-60). La tablette se termine par la louange finale du dieu et nomme une nouvelle fois le souffrant (IV 119).

1.2.2. « Action de grâce » à la 3e personne

Un quatrième texte pourrait faire partie de ce que j'ai désigné ci-dessus comme « action de grâce ». Il est rédigé à la 3e personne.

1.2.2.1. Un texte paléo-babylonien du Louvre, AO 4462, publié dans RB 59[23]

Le chant rédigé dans le dialecte paléo-babylonien tardif intitulé *Eṭlum ru'iš ana ilîšu ibakki* « Un jeune homme pleure devant son dieu comme devant un ami » pourrait livrer dans sa dernière ligne le nom du souffrant, Kalbânum[24]. Le texte, endommagé et difficile, divisé en sections de longueur inégale, est rédigé à la troisième personne et décrit les états de prostration

---

21 Il existe une exception, cf. ANNUS et LENZI, *op. cit.* (n. 20). Mais voir les doutes concernant la longueur réelle de l'œuvre récemment formulés par T. OSHIMA, « How many tablets did Ludlul Bēl Nēmeqi consist of? », *NABU* 2012/22.

22 Šubšî-mešrê-Šakkan est connu par des textes administratifs du règne de Nazi-maruttaš. La discussion cherchant à déterminer s'il est réellement l'auteur de l'œuvre reste ouverte ; voir pour la discussion et la bibliographie ANNUS et LENZI, *op. cit.* (n. 12), p. xvi-xix et ci-dessous la conclusion. Par ailleurs voir pour ce roi M. FRAZER, « Nazi-Maruttaš in Later Mesopotamian Tradition », *KASKAL* 10, 2013, p. 187-220, spécialement p. 192-194. Le roi Nazi-maruttaš est mentionné dans *Ludlul* IV 105, mais le contexte n'est pas conservé.

23 Le texte a été publié par J. NOUGAYROL, « Une version ancienne du "Juste souffrant" », *RB* 59, 1952, p. 239-252 et repris par W. von SODEN, « Zu einigen altbabylonischen Dichtungen », *Or* 26, 1957, p. 306-320 spécialement p. 315-319 et *MDOG* 96, 1965, p. 46-48 ainsi que par W. G. LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, 1960, p. 10-11 et *id.* « A Further Attempt at the Babylonian "Man and His God" », *in* F. ROCHBERG-HALTON (éd.), *Language, Literature, and History: Philological and Historical Studies presented to Erica Reiner,* AOS 67, New Haven 1987, p. 187–202. Pour une traduction anglaise récente, voir FOSTER, *op. cit.* (n. 17), p. 148-150. Voir également UEHLINGER, *op. cit.* (n. 4), p. 132-137.

24 Si le nom ne renvoie pas au souffrant, il serait celui du scribe.

du souffrant qui cherche, dans un long discours, désespérément et sans succès, la faute à l'origine de ses malheurs.

Finalement le dieu lui répond pour le relever. Il demande au souffrant, en remerciement pour sa guérison, des actes de bienfaisance :

> Nourris l'affamé, à l'assoiffé donne de l'eau à boire ! (l. 63)

Le texte se termine par une exhortation du souffrant guéri et une antienne :

> Rends droite sa route (*scil.* du dieu), ouvre son chemin !
> Que la prière de ton serviteur aille droit vers ton cœur ! (l. 68)

1.3. Textes situés avant la rémission du souffrant

Nous venons de voir des créations littéraires qui se situent après la rémission d'un souffrant et relatent sa guérison. Un deuxième groupe de textes abordant le sujet du « juste souffrant » face à la colère du dieu se situe avant la rémission, et on peut supposer qu'il s'agit de « demandes de grâce » et qu'ils servaient – au moins pour certains – lors des rituels. Plusieurs genres de textes peuvent être évoqués, notamment des « prières » (§ 1.3.1) mais aussi des hymnes (§ 1.3.2). Ce ne sont pas les seuls qui se placent dans la situation narrative avant la rémission du souffrant. On mentionnera dans ce contexte aussi la fameuse « *Théodicée* », inclassable et sans parallèle (§ 1.3.3).

1.3.1. Des prières – demandes de rémission

De nombreuses prières furent rédigées pour servir dans des rituels destinés à traiter des personnes qui se croyaient menacées[25] ou punies par un dieu courroucé. Traiter dans cette étude l'ensemble des prières ou hymnes abordant les souffrances humaines imputées aux dieux dépasserait le cadre de l'article. Le corpus à prendre en considération et la bibliographie sont très importants ; le lecteur se référera à l'ouvrage assez ancien en langue française de M.-J. Seux, *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie*[26]. Le livre de A. Lenzi, *Reading Akkadian Prayers & Hymns*[27] contient une introduction à la riche bibliographie concernant ce corpus[28]. A.

---

25 Voir pour ce sujet S. M. MAUL, *'Herzberuhigungsklagen'. Die sumerisch-akkadischen Eršaḫunga-Gebete*, Wiesbaden 1988.

26 M.-J. SEUX, *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie*, LAPO 8, Paris 1976.

27 A. LENZI (éd.), *Reading Akkadian Prayers & Hymns. An Introduction*, ANEM 3, Atlanta 2011.

28 Ajouter depuis U. GABBAY, *Pacifying the Hearts of the Gods. Sumerian Emesal Prayers of the First Millennium BC,* Heidelberger Emesal-Studien 1, Wiesbaden 2014. Le titre de son ouvrage indique bien l'usage de ces textes en relation étroite avec le sujet traité ici : apaiser les cœurs des dieux. Il présente les différents genres de prières en dialecte Emesal, les *balag*, *lilis*, *eršahuga* ou *šuila* et indique que l'objectif théologique de ces textes est de calmer la divinité en lui rappelant quelle force destructrice se déclenche lorsqu'elle se met en colère. Pour cette raison, ces textes, qui rappellent pour

Zgoll étudie les prières-*šuila* destinées à Ištar et commente ce genre de textes, leur structure et usage[29]. Les prières à l'attention de Marduk ont été éditées par T. Oshima ; son introduction traite toute la question des prières akkadiennes et la distinction entre « hymnes » et « prières »[30].

Certaines prières se distinguent par leur longueur, dépassant parfois les 200 lignes, et une langue particulièrement recherchée – ce sont de véritables créations artistiques ! Mais cela exclut-il le fait qu'elles fussent utilisées dans la pratique ? Très généralement, distinguer une prière, œuvre « littéraire », d'une autre plus banale est difficile, voire impossible.

J'ai choisi de me limiter ci-dessous à seulement deux prières qui abordent directement le thème du souffrant et de ses malheurs, la recherche de sa faute et la demande de guérison. J'espère que ce choix éminemment incomplet permet malgré tout de se faire une idée de ce corpus.

*1.3.1.1. La grande prière-*unnênum *à Marduk (Oshima P1)*[31]

La grande prière-*unnênum*[32] à Marduk, longue de 206 lignes, est connue par plusieurs exemplaires dont le plus ancien date de l'époque paléo-babylonienne. Elle commence avec les mots (l. 1-2) :

> Seigneur, très en colère, que ton cœur se calme,
> que ton esprit s'apaise envers ton serviteur.

La prière alterne les passages consacrés à la glorification de Marduk, louant sa capacité à pardonner (rappelée de nombreuses fois entre l. 9-36), avec d'autres contenant la description de souffrances (51-52 mais aussi 125-136), parmi lesquelles le manque d'appétit (§ 3.C.1), la paralysie des membres (§ 3.C.3), les troubles du sommeil (§ 3.C.6) ou les crises d'angoisse (§ 3.C.3). L'origine de ces dernières est la colère de Marduk et le souffrant pose la question rhétorique : un homme sur terre saurait-il rester

---

la plupart la destruction de villes ou autres malheurs, étaient récités dans le culte régulier et ne s'attachaient pas à une situation historique précise (p. 15-16).

29 A. ZGOLL, *Die Kunst des Betens. Form und Funktion, Theologie und Psychagogik in babylonisch-assyrischen Handerhebungsgebeten an Ištar*, AOAT 308, Münster 2003.

30 OSHIMA, *op. cit.* (n. 17) et spécialement le chapitre 1 « General Discussion of Akkadian Prayers », p. 5-38.

31 Cette prière avait été publiée initialement par W. G. Lambert mais vient d'être rééditée par OSHIMA, *op. cit.* (n. 17), p. 137-190 comme prière P1. Pour une traduction française des passages alors connus voir SEUX, *op. cit.* (n. 26), p. 172-181.

32 OSHIMA, *op. cit.* (n. 17), p. 139 remarque dans l'introdution à sa réédition « Judging from this *Prayer to Marduk* no. 1 and P 16 (…), another *unninnu*-prayer to Marduk from the Neo-Babylonian period, it seems that the primal use of the *unninnu*-prayers was to seek the mercy of a god, forgiveness of sins, and redemption. This conjecture is supported by another ancient text : *Ludlul Bēl Nēmeqi* states that after the heart of angry Marduk has been quieted and he had received Šubši-mešrê-Šakkan's *unninnu*-prayer, all the sins and guilt of the suppliant were absolved. » (cf. *Ludlul* III 50-60).

sans faute[33] ? Il constate que les uns gardent la protection divine, tandis que d'autres la perdent (l. 105-110) :

Qui a pu être si sur ses gardes qu'il n'a pas manqué ?
Qui a pu faire si attention qu'il n'a pas commis de méfait ?
Ils (les humains) ne connaissent pas leurs fautes, ils ne les voient pas ;
Ce qui est bien et ce qui est mal, le dieu est celui qui le révèle.
Celui qui a un dieu à lui, *oubliés* sont ses manquements ;
Celui qui est sans dieu à lui, nombreuses sont ses fautes.

Bien que l'orant semble se poser en « juste », il accepte de réciter la confession d'un pécheur[34] et doit se faire conduire à l'endroit du jugement (l. 137-144) :

« Nombreuses sont mes fautes, j'ai manqué en tout[35],
Mon seigneur, aurais-je transgressé en ceci, que j'échappe à la détresse !
Marduk, nombreuses sont mes fautes, j'ai manqué en tout,
Mon seigneur, aurais-je transgressé en ceci, que j'échappe à la détresse ! »
C'est collecté et énoncé, il porte la *malédiction,* (…)
On le prit, *le visage sombre* pour le conduire vers le lieu du jugement.
Dans la porte de ton jugement ses bras sont liés,
Pour qu'il te révèle ce qu'il sait ou ne sait pas.

La prière finit avec le souhait que les différents chants et le comportement du souffrant convainquent le dieu de lui accorder sa grâce et qu'on puisse louer le dieu pour son action.

*1.3.1.2. La prière–*šu'ila *à Ištar (Ištar 2)*[36]

Cette prière longue de 105 lignes vante les qualités d'Ištar et lui attribue la qualité d'être celle « qui soumet les dieux en colère » (l. 31). Après une introduction sous forme d'hymne, dans laquelle l'orant insiste sur la parole d'apaisement que la déesse pourrait prononcer (*ahulap* « ça suffit ! »), c'est seulement à partir de la l. 53 que le souffrant demande l'intercession d'Ištar en sa faveur. Il décrit ses malheurs, complots qui l'accablent (cf. ci-

[33] Comparer ce passage avec *Ludlul* II 33-38 cité ci-dessus au § 1.1 où la même interrogation avait inspiré le commentaire de SPIECKERMANN, *op. cit.* (n. 7).

[34] Voir pour un passage similaire le § 1.2.1.1 « L'homme et son dieu ».

[35] Pour l'alternance de passages prononcés directement par l'orant et d'autres récités probablement par un prêtre, voir W. von Soden, « Gebet II », *RlA* 3, 1971, p. 160-170, et spécialement p. 167b.

[36] Ce texte, dont des précurseurs sont déjà connus par des manuscrits de Hattuša datant du IIe millénaire, est attesté par des manuscrits de divers sites du Ier millénaire (Babylone, Ninive, Kalhu). Pour son édition, voir ZGOLL, *op. cit.* (n. 29), p. 41-67. Voir aussi A. E. ZERNECKE, *Gott und Mensch in Klagegebeten aus Israel und Mesopotamien. Die Handerhebungsgebete Ištar 10 und Ištar 2 und die Klagepsalmen Ps 38 und Ps 22 im Vergleich*, AOAT 387, Münster 2011, p. 77-192. Une traduction en anglais a été faite par FOSTER, *op. cit.* (n. 17), p. 599-605. La traduction française se trouve dans SEUX, *op. cit.* (n. 26), p. 186-194 (les citations ci-dessous en sont extraites).

dessous § 3.B.1), détresse (§ 3.C.4), maladies, accès de rage (§ 3.B.5) et son isolement social. Aux l. 67-71 il recherche les raisons de son état :

> Qu'ai-je fait, ô mon dieu, ô ma déesse à moi ?
> Je suis traité comme si, moi, je ne craignais pas mon dieu et ma déesse.
> Me sont infligés tribulations, visage(s) détourné(s) et comble de furie,
> Colère, fureur, aversion des dieux et de l'humanité.

Finalement aux l. 80-82 le souffrant demande pardon pour les fautes non identifiées mais supposées être à l'origine de son état et demande l'intercession et la miséricorde d'Ištar :

> C'est toi que je prie, abolis ma dette,
> Absous ma faute, ma culpabilité, mon méfait et mon manquement ;
> Néglige mon méfait, accueille mon imploration (…)

La fin de la prière contient le souhait que le retour en grâce du souffrant puisse inspirer les humains à louer l'action d'Ištar. Un des manuscrits décrit les rituels durant lesquels la prière était récitée. Selon un autre, l'orant était censé se nommer personnellement à la l. 102 (« Je suis NN fils de NN »).

1.3.2. Des hymnes et le « procès » du souffrant

Nous avons vu dans la Prière pour Marduk P 1 (§ 1.3.1.1) que le souffrant était censé subir un procès[37] durant lequel il devait faire pénitence, se confesser, se prosterner en espérant sa rémission. Différents textes pourraient faire allusion à cela[38]. Comme les prières, les hymnes étaient probablement prononcés lors des rituels à l'intention du souffrant. J'ai ci-dessous limité le choix à trois textes qui font allusion à un procès, l'un est paléo-babylonien et semble décrire le souffrant accueilli à la porte du temple, l'autre a été créé à partir de différents textes plus anciens. On remarquera pour ce deuxième (§ 1.3.2.2) qu'il concerne un souffrant conscient de sa faute (il ne s'agit donc, pour une fois, pas d'un véritable « juste »). Le fameux hymne pour Gula (§ 1.3.2.3) ressemble aux hymnes syncrétistes plus anciens.

---

[37] S. M. MAUL, *Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi)*, BaF 18, Mayence 1994, p. 60-62 a traité le cas du procès devant Šamaš concernant l'homme menacé par des présages néfastes. Les textes ci-contre se distinguent probablement par le fait que le procès se tenait devant la divinité invoquée et pas devant Šamaš, juge suprême et dernière instance, et que l'homme n'était pas seulement « menacé », mais croyait déjà subir la punition divine.

[38] On verra *a contrario* ci-dessous au § 2.1 d'autres allusions au traitement des personnes qui se croyaient victimes de la colère divine.

1.3.2.1. L'hymne paléo-babylonien « Ištar Baghdad » (CM 8)[39]

Un hymne paléo-babylonien à l'intention de la déesse Ištar, long de 92 vers, et retrouvé à Nippur dans un contexte isolé est conservé dans le musée de la capitale irakienne avec le numéro d'inventaire IM 58424. Ce texte difficile et hors du commun a été publié et commenté par B. Groneberg. Des propositions pour certains passages ont été faites après la parution mais le contenu reste difficile à comprendre. Il est possible que cet hymne soit à placer dans le contexte du procès d'un souffrant et qu'il en décrive des étapes et préparatifs de manière allusive :

> [Je veux saluer] la reine de l'humanité, la bien-aimée,
> [*Je veux me placer*] devant elle au milieu de la nuit.
> [Devant Ištar] qui *illumine* l'humanité,
> Je veux me placer dans la nuit ; c'est elle que je veux vénérer.
> *Devant* la porte je veux *faire la demande* par un cadeau :
> Pleine de pitié est la fille de Nanna ! Elle écoute ma parole !
> (…) *son seuil est véritablement fermé*
> (mais) tes verrous, ô Ištar, écoutent ma *prière*!
> La très intelligente, la femme-vizir Ninšubur,
> Dit ce qui est bien pour les humains, elle sait montrer de la pitié !
> Devant Nanâya, rendre la vigueur perdue
> elle sait ! *Là où on fait des bandages*, elle dira mon bien !
> Que le dieu de mon père se tienne devant toi.
> Qu'il te (le) répète, ô mon Ištar : apprends mon cheminement !
> Devant toi, ô Ištar, que véritablement le dieu de mon père
> Se tienne pour plaider le pardon de ma faute.
> (…)
> Je prie très fortement en disant en direction d'Ištar :
> « Fais attention à moi pour le procès : à présent c'est toi ma reine ! »
> (1-16, 19-20)

Ces premiers vers décrivent le souffrant qui s'approche du temple. Arrivé à la porte, il invoque la déesse-vizir et son dieu personnel comme appuis lors d'un procès devant Ištar. Le souffrant semble ignorer les raisons de sa punition. Il souffre de troubles de sommeil (§ 3.C.6) et d'un manque d'énergie (§ 3.C.4). Il se décrit entre autres comme un roseau dans la tempête (l. 29). À la l. 51, il constate son désarroi :

> Très [étrange] est pour les humains la conduite [des die]ux !

Après une confession négative (59-62) affirmant son innocence, il implore l'aide divine mais désespère :

---

[39] Publié par B. GRONEBERG, *Lob der Ištar. Gebet und Ritual an die altbabylonische Venusgöttin*, CM 8, Groningue 1997, p. 95-120, pl. XXVII-XXXVII. Une nouvelle édition a été proposée par M. STRECK, « Die Klage "Ištar Bagdad" », *in* W. SALLABERGER, K. VOLK et A. ZGOLL (éds.), *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien. Festschrift für Claus Wilcke*, OBC 14, Wiesbaden 2003, p. 301-312. Ma traduction s'appuie sur cette dernière édition mais lire à la l. 8 *ši-ga-ru-*[*k*]*i**, l. 11 peut-être *pa*?*-an*?, l. 12 *i-de-e**-m*[*a*? *a-šar i-ṣa*]*-ma-du*, l. 91 [*pu-ur-si i-na a*]*n-ni-ti-im bu-*⌜*ru-mi*⌝*-in-ni di-ma-tam*.

Les vagues de la mer ne cessent de me couvrir !
Ô Ištar ! Le vent souffle : sauve-moi ! (63-64)

Les amis et connaissances s'éloignent de lui et il s'en désole en demandant :

Où es-tu, ô Ištar qui m'avais rendu confiant (avec ces mots) :
« Je vais te faire vivre et tu chanteras ma louange au pays ! »
La maladie m'est devenue pire qu'elle n'avait été auparavant
Comme (chez) une femme enceinte dont les jours (du terme) approchent. (70-73)

Après un dernier plaidoyer, il termine en demandant :

Arrête de cet iris la larme,
Afin que j'entonne mon chant de louange dans la ville ! (91-92)

1.3.2.2. L'hymne « Ištar reine de Nippur »[40]

Au contraire d'autres textes concernant des « souffrants » on peut aussi citer le chant d'un homme qui croyait avoir identifié l'origine de ses malheurs. Dans un hymne composite de 4 colonnes mis dans la bouche d'un souffrant puni pour avoir manqué à ses obligations cultuelles, le narrateur se présente dans la deuxième colonne :

Il y avait un homme qui n'avait pas fait d'offrandes pour la Dame capable,
– C'était moi, cet homme qui n'avait pas parlé avec Ištar. (II 6-7)

L'orant décrit sa punition : éloignement des divinités protectrices (cf. § 3.B.4), mise au ban de la société, effets négatifs sur sa prestance physique, exclusion du culte[41]. Il termine son hymne avec une louange vantant les qualités d'Ištar, sa place dans le panthéon et ses sanctuaires.

Dans ce texte, le souffrant n'est pas un « juste » car il a identifié sa faute. Il s'agit manifestement d'un hymne rédigé pour obtenir la rémission. Pour cela, son auteur a pris appui sur des textes variés et plus anciens.

[40] W. G. LAMBERT, « The Hymn to the Queen of Nippur », *in* G. Van DRIEL, Th. J. H. KRISPIJN, M. STOL, et K. R. VEENHOF (éds.), Zikir Šumim. *Assyriological Studies Presented to F. R. Kraus on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Leyde 1982, p. 173-218. On trouve une traduction française de quelques passages dans SEUX, *op. cit.* (n. 26), p. 93-98; voir pour une traduction anglaise FOSTER, *op. cit.* (n. 17), p. 592-598.

[41] Ces souffrances sont toutes évoquées par *Ludlul bêl nêmeqi* cf. I 41-46 cités ci-dessous au § 3.B.4 pour l'éloignement des divinités ; les effets négatifs sur sa prestance physique sont l'objet des vers I 69-77, l'exclusion du culte est mentionnée aux vers I 103-104, cités ci-dessous au § 3.A.

1.3.2.3. L'hymne de Gula par Bulussa-rabi[42]

Bullussa-rabi signe à l'avant-dernière ligne du texte (l. 199) un long hymne à la gloire de Gula, identifiée avec d'autres divinités et mentionnée à côté de son époux Ninurta. L'hymne se termine par une demande d'assistance, de rémission des souffrances, et d'intercession « au procès ». C'est pour l'évocation de ce dernier que je l'ai inclus dans la présentation des hymnes, même si le texte ne contient aucune allusion à une quelconque colère de la déesse ni ne décrit le souffrant comme juste. Aux lignes 192-196 Bullussa-rabi demande aux divinités :

> Soyez présentes et rendez juste son procès,
> Arrangez son trouble, éclairez son obscurité,
> Afin qu'il puisse enlever le haillon de deuil, qu'il soit vêtu d'un vêtement.
> L'esclave qui avait courbé sa nuque,
> Que par l'ordre immuable de votre grande divinité sa vie soit prolongée.
> Gula, grande Dame qui est l'appui de Ninurta
> Prends sa défense devant ton éminent époux héroïque !
> Qu'il (*scil.* Ninurta) fasse sortir la vie pour Bullussa-rabi !
> Qu'il (*scil.* Bullussa-rabi) s'agenouille tous les jours devant toi !

1.3.3. Un autre texte situé avant la rémission du souffrant : la Théodicée[43]

Un des textes les plus remarquables de la littérature mésopotamienne est la *Théodicée* : il s'agit d'un dialogue entre un souffrant et son ami, long de 27 strophes de 11 lignes chacune. Il contient la plainte d'un homme désespérant de son destin, de son dénument matériel et de l'injustice du monde[44]. L'ami tente de le raisonner en affirmant que la seule voie juste consisterait en la fidélité aux dieux et en l'observance de leurs cultes. Le souffrant tient parfois des propos assez durs, inhabituels, presque blasphématoires, que l'ami a du mal à contrer. Il a été proposé que l'auteur du texte soit à identifier à cet ami, et non au souffrant[45] mais c'est le souffrant qui parle à la première et à la dernière strophe. Ce texte a été classé parmi la littérature sapientiale ; cela semble le plus vraisemblable. Au contraire d'autres textes cités ci-dessus, il n'avait probablement pas d'usage pratique dans le processus de guérison du souffrant, et se distingue de ce fait, par exemple, de

[42] Le texte a été édité et commenté par W. G. LAMBERT, « A Gula Hymn of Bulluṭsa-rabi », *OrNS* 36, 1967, p. 105-132. Pour une traduction plus récente cf. FOSTER, *op. cit.* (n. 17), p. 583-591.

[43] Le texte a été réédité par T. OSHIMA, *The Babylonian Theodicy*, SAACT 9, Winona Lake 2013 qui donne les éléments de bibliographie p. xii-xiii. Pour un commentaire assez détaillé et des points de comparaison avec le livre de Job, voir UEHLINGER, *op. cit.* (n. 4), p. 146-159.

[44] La proximité thématique avec le livre de Job a été commentée dans plusieurs études, cf. la bibliographie dans OSHIMA, *op. cit.* (n. 43), p. xii, n. 12.

[45] Cf. OSHIMA, *op. cit.* (n. 43), p. xxxvi.

Ludlul bêl nêmeqi (§ 1.2.1.3) que j'interprète comme une « action de grâce », ou des prières (§ 1.3.1).

Ce dialogue de forme hautement poétique a une particularité : chaque strophe commence par le même signe cunéiforme et livre un acrostiche révélant l'identité de son auteur : *a-na-ku sa-ag-gi-il-ki-*[*i-na-am*]*-ub-bi-ib ma-áš-ma-šu ka-ri-bu ša i-li ú šar-ri* « Je suis Saggil-kînam-ubbib, le purificateur, qui vénère les dieux et le roi ». Cet homme peut être identifié avec un savant de l'époque du roi Adad-apla-iddina de Babylone, donc du XI[e] siècle av. J.-C[46].

2. L'HOMME FACE AU DIEU EN COLÈRE

Les habitants de la Mésopotamie croyaient que des dieux avaient l'habitude de se mettre en colère contre les hommes – les punissant, les abandonnant aux malheurs. Cette crainte d'une réaction négative des divinités tenait une place importante dans la religiosité de cette époque. Le croyant devait avoir le souci permanent d'éviter cela. Il devait s'astreindre à une pratique régulière du culte[47], à éviter toute souillure rituelle, à un comportement moral convenable, et le cas échéant – à une attitude humble et conciliante, pour pouvoir espérer la rémission de ses fautes. Mais comment gagnait-il l'impression qu'une divinité en colère le guettait ?

2.1. Les symptômes de la colère divine selon deux textes magico-médicaux

Des textes magico-médicaux donnent une énumération assez complète des symptômes à prendre au sérieux pour détecter la défaveur divine[48]. Ainsi un texte trouvé à Aššur, BAM 234[49], en livre les symptômes, avant de proposer un traitement :

---

46 Pour Saggil-kînam-ubbib cf. N. HEESSEL, « Neues von Esagil-kīn-apli. Die ältere Version der physiognomischen Omenserie *alamdimmû* », *in* S. M. MAUL et N. HEESSEL (éds.), *Assur-Forschungen. Arbeiten aus der Forschungsstelle "Edition literarischer Keilschrifttexte aus Assur" der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Wiesbaden 2010, p. 139-187.

47 Voir ci-dessus l'hymne à Ištar (§ 1.3.2.2), chanté par un souffrant qui s'était rendu coupable de manquement cultuel.

48 Ces symptômes sont discutés de manière plus détaillée dans le § 2.2 et surtout § 3 sous les indications § 3.A, B.1-5 et C.1-6. Ces renvois peuvent être trouvés dans les traductions ci-contre en gras.

49 Le texte BAM 234, Ass. 13955/go, publié en autographie par F. Köcher dans *BAM* III, 1964, a été édité et commenté par E. K. RITTER et J. V. KINNIER WILSON, « Prescription for an Anxiety State », *AnSt* 30, 1980, p. 23-30 dans le volume dédié à O. R. Gurney. Une traduction et un commentaire se trouvent dans M. STOL, *Epilepsy in Babylonia*, CM 2, Groningue 1993, p. 29. T. ABUSCH, *Mesopotamian Witchcraft. Toward a History and Understanding of Babylonian Witchcraft Beliefs and Literature*, AMD V, Leyde/Boston/Cologne, 2002, p. 29 traduit les l. 1-10 et les commente p. 31 ; voir p. 63 pour les l. 10-13. Le chapitre en question est une reprise de ce que T. ABUSCH avait présenté dans « Witchcraft and the Anger of the Personal God », *in* T. ABUSCH et

(1) Si un homme rencontre des adversités mais ne sait pas comment il les a rencontrées,

A) (2) (s)'il subit sans cesse des pertes – pertes de grain ou d'argent (3), pertes en esclaves, hommes ou femmes, bœufs, chevaux ou petit bétail, chiens, cochons ou en personnel, qui ne cessent de mourir,

C.4) (4) (s)'il a sans cesse le cœur brisé,

B.3) (5) (s)'il donne des ordres sans obtenir obéissance, (s')il appelle sans recevoir de réponse, (…)

C.3) (6) (si) dans son lit il ne cesse d'avoir des frayeurs, (s)'il subit des paralysies,

B.5) (6-7) (si) son cœur est en colère contre le dieu et le roi, jusqu'à en faire une crise[50],

C.5) (7) (si) ses membres sont baissés (c'est-à-dire inactifs), s'il a des accès de crainte,

C.6) (8) (s)'il ne dort ni de jour ni de nuit, (s)'il fait régulièrement des cauchemars,

C.3) (s)'il devient régulièrement paralysé,

C.1) (9) (si) pain et bière ne l'intéressent plus,

C.2) (s)'il dit une parole et l'oublie :

Cet homme subit la colère de son dieu ou de sa déesse, (10) son dieu ou sa déesse ont de l'hostilité contre lui.

Si cet homme est malade par l'emprise d'un serment, par la main d'un dieu, (11) de l'emprise d'humains, de fièvre, (si) la faute du père ou de la mère, du frère ou de la sœur, (12) de la famille de sang ou de la famille par alliance l'a saisi, alors pour le guérir (13) afin que ses soucis ne s'emparent pas de lui : (…)

Après cette énumération et l'analyse clinique de l'affection, BAM 234 livre un rituel magique, qui consiste en la fabrication d'une figurine sur laquelle le malheur sera transféré. Selon BAM 234, cette figurine devait être enterrée à la fin du rituel, après le don d'offrandes et la récitation d'incantations pour Šamaš, pour éloigner le mal de la personne souffrante.

On peut compléter les symptômes de la défaveur divine énumérés par BAM 234 par un autre exemple, BM 64174//STT 95 + 295[51] :

C.3) (1) Si un homme est constamment angoissé,

B.5) (s)'il est énervé jour et nuit,

K. van der Toorn (éds.), *Mesopotamian Magic. Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*, AMD I, Groningue 1999, p. 83-121 (le texte y est cité p. 85).

50 Peut-être une crise d'épilepsie, cf. en ce sens Stol, *op. cit.* (n. 49), p. 29 n. 56 suivi par Abusch, *op. cit.* (n. 49), AMD V, p. 29.

51 BM 64174 (M. Geller, « New Duplicates to SBTU II », *AfO* 35, 1988, p. 21-22) et son parallèle STT 95 + 295 : iii 130'-iv 144' ont été édités et commentés par Abusch, *op. cit.* (n. 49), AMD V, p. 38-39 et p. 60-63. Il s'agit d'un précurseur de BAM 316 : ii 5'-25'//Bu.91-5-9, 214, édités par Abusch, *op. cit.* (n. 49), AMD V, p. 40-42. Dans ce dernier, le diagnostic « colère divine » a été complété par un diagnostic supplémentaire : « sorcellerie ».

A) (s')il subit régulièrement des pertes, (2) (si) son bénéfice est interrompu,

B.1) (s')il est victime de calomnies, (si) son interlocuteur ne dit pas la vérité, (3) (si) on le désigne d'un doigt mauvais,

B.2) (s')il n'est plus reçu au palais,

C.6) (4) (si) ses rêves sont effroyables, (s')il voit dans ses rêves des morts,

C.4) (s')il souffre d'un cœur brisé :

(5) la colère du dieu ou de la déesse pèse sur lui, son dieu ou la déesse sont furieux contre lui.

B.4) (6) Par un devin ou un oniromancien son cas ne peut pas être clarifié.

B.3) Dire mais pas (être) écouté lui est imposé

– (7) pour prendre une décision à son encontre et pour rendre juste son jugement : (…)

La suite du texte indique de manière assez succincte le traitement du malade avec un mélange de plantes médicinales.

Les deux textes que nous venons de citer ont été rédigés pour guérir une personne qui se croyait punie par un dieu. La défaveur divine était décelée grâce à une accumulation de symptômes précis et dont l'énumération ci-dessus pourrait ne pas être exhaustive. Dans les § 2.2 et 3, je voudrais examiner plus en détail les symptômes.

2.2. Les symptômes de la défaveur divine[52]

Les textes BAM 234 et BM 64174 avec leurs parallèles cités dans le paragraphe antérieur fournissent une énumération impressionnante de symptômes mais les livrent dans le désordre. On peut les répartir dans plusieurs sections :

A) Troubles se manifestant sur la propriété du souffrant, pertes matérielles et humaines.

B) Troubles se manifestant dans les relations avec la société ou le monde divin.

C) Troubles psychosomatiques.

Ces trois sections, et notamment les § B et C, peuvent être réparties en plusieurs sous-groupes. J'ai procédé à la répartition suivante :

B) Relations sociales et religieuses troublées

- B.1) Être victime de calomnie ou de médisance
- B.2) Disgrâce
- B.3) Manque d'autorité ou d'écoute
- B.4) Rupture de la communication avec le monde divin
- B.5) Crises de colère

[52] La contribution de N. HEESSEL, « The Hands of the Gods: Disease Names, and Divine Anger », *in* I. FINKEL et M. GELLER (éds.), *Disease in Babylonia*, CM 36, Leyde/Boston 2007, p. 120-130 s'intéresse avant tout à l'identification de la divinité « en colère », et des maladies attribuées à la « main » d'une divinité.

C) Réactions psychosomatiques
 C.1) Manque d'appétit
 C.2) Troubles de l'attention
 C.3) Crises d'angoisse, crampes ou paralysie
 C.4) Avoir le « cœur brisé »
 C.5) États de dépression ou d'abattement
 C.6) Troubles du sommeil, insomnies et cauchemars

3. Les symptômes de la défaveur divine selon *Ludlul bêl nêmeqi*

L'homme identifié comme objet de la colère d'un dieu était sans protection. Mis au ban de la société il risquait, à la longue, la mort. Il pensait devoir analyser les raisons de son état avant que des spécialistes n'essayent de mettre en œuvre l'expiation menant à la rémission. En attendant, le sentiment de subir l'abandon de la protection divine, d'être puni pour une faute quelconque, soumettait la personne concernée à une épreuve véritable. Parmi les textes littéraires mésopotamiens qui en témoignent, un est particulièrement représentatif à cet égard et décrit les symptômes du souffrant de manière spécialement éloquente. Il s'agit du texte *Ludlul bêl nêmeqi*, présenté ci-dessus au § 1.2.1.3 et auquel on se référera ci-dessous brièvement comme le *Ludlul*.

Dans ce qui suit, je voudrais confronter l'analyse clinique des symptômes mentionnés par les textes médico-magiques BAM 234 et BM 64174 et parallèles cités ci-dessus aux indications des souffrances livrées par le *Ludlul*. Nous verrons que les deux concordent partiellement, mais ne reçoivent pas la même attention. Ainsi les pertes matérielles (§ A) ne sont évoquées qu'en passant, les différents états de frayeurs, crampes et paralysies (§ C.3) ne sont mentionnées qu'en relation avec les démons provoquant des maladies, la colère à l'encontre de dieu et roi (§ B.5) est absente – tandis que d'autres symptômes arrivent de manière répétée et reçoivent une place plus importante que celle que leur accordent les textes médico-magiques – notamment l'absence d'indication oraculaire.

3.A.) Pertes humaines et matérielles

Le texte BAM 234//STT 95^{+} énumère comme premier symptôme manifestant la défaveur divine des pertes humaines et matérielles répétées[53]. On rappellera que c'est aussi de cette manière que, dans le livre de Job, commencent les épreuves du juste. Le narrateur du *Ludlul* en revanche ne semble pas y attacher une grande attention et c'est seulement vers la fin de la tablette I qu'il évoque le fait qu'il fut dépouillé de son domaine rural – on peut supposer que ce fut suite à la disgrâce royale (cf. § B.2) :

[53] Voir aussi la communication de D. Charpin dans ce volume, notamment la discussion concernant les lettres ARM XIV 10 et 11.

Ils partagèrent tous mes serviteurs et domestiques ;
Aux embranchements de mes canaux
Ils mesurèrent (la quantité de) boue (pour les obstruer)
Ils éloignèrent les chants de travail de mes champs ;
Ils rendirent silencieux ma ville comme une ville d'ennemis,
Ils firent prendre par un autre mes prérogatives rituelles,
Ils installèrent quelqu'un d'autre dans mon rôle cultuel. (I 99-104)

Le passage décrit un domaine rural abandonné suite à la confiscation du personnel. La même importance est donnée à la perte des prérogatives cultuelles – probablement la conséquence de l'éloignement religieux imposé à celui qui était censé avoir provoqué la colère divine.

Ce manque d'attention pour les pertes matérielles semble voulu par le poète. Il cherche à montrer que c'était ce qui pesait le moins aux yeux du souffrant – un juste – qui correspondait à l'idéal de sagesse qui préconisait un certain détachement matériel[54].

3.B.) Relations sociales et religieuses troublées

3.B.1.) Être victime de calomnie ou de mauvaise langue

Les allusions à des calomnies, mensonges ou menaces sont nombreuses (p.ex. I 86-90 ou I 94-95). L'auteur développe le sujet notamment lorsqu'il compare l'action de ses collègues, courtisans du roi, avec l'action des redoutables démons-Sebettu dans un passage long de dix lignes (I 57-68) qui débute ainsi :

Les courtisans discutèrent des mensonges à mon égard
Ils étaient rassemblés de leur propre initiative
pour proférer des méchancetés (I 57-58).

Le harcèlement ne touche pas seulement Šubšî-mešrê-Šakkan, mais tous ceux qui voudraient prendre sa défense :

Pour celui qui disait du bien de moi une fosse était ouverte.
(…)
À celui qui disait : « ça suffit (*ahulap*) ! » la mort lui arrivait vite,
Aussitôt, sa (sur)vie devenait *son* (*unique*) *but* !
Je n'obtenais pas d'accompagnateur,
je ne voyais personne qui aurait eu pitié ! (I 93, 96-98)

---

[54] Voir en ce sens Atramhasîs III i 23 *makkûra zêrma* « hais la richesse ! » : Ea conseille en effet à Atramhasîs d'abandonner ses biens et de sauver sa vie en bâtissant l'arche. Voir le récit parallèle d'Utnapištim de Gilgameš XI 26.
Cette absence de référence à des pertes matérielles peut également être constatée dans les autres textes cités au § 1. Il n'était probablement pas de bon ton de se montrer matérialiste.

3.B.2.) Disgrâce royale

La disgrâce royale touchait plutôt les hauts fonctionnaires royaux que de simples particuliers[55]. Néanmoins le texte magico-médical BM 64174 mentionne le fait de ne plus être reçu au palais comme un des symptômes de la défaveur divine. Le narrateur du *Ludlul*, Šubšî-mešrê-Šakkan était un haut fonctionnaire du roi Nazi-maruttaš. Sans entrer dans les détails, il décrit l'attitude du roi à son égard :

> Le roi, chair des dieux, soleil de son peuple,
> Son cœur s'est endurci, il est devenu trop fâché pour me pardonner (I 55-56).

La défaveur royale entraîne le déchaînement des courtisans et des collègues (cf. ci-dessus § B.1), ainsi que la perte du personnel rattaché au domaine (cf. § A).

Dans le récit de la rémission, le roi est mentionné vers l'extrême fin du texte dans un passage mal conservé (IV 105). On peut supposer qu'après la guérison (III 49 sq.), une purification et le retour au temple (IV 34 sq.), survint aussi le retour en grâce auprès du roi.

3.B.3.) Manque d'autorité ou d'écoute

La perte d'autorité du souffrant n'est pas décrite clairement dans le *Ludlul*, mais on la voit indirectement dans le comportement des domestiques :

> Publiquement, dans l'assemblée, mon esclave m'a maudit,
> Ma servante a dit devant la population du mal de moi (I 89-90).

La perte d'autorité est aussi reflétée dans la description des transformations physiques du souffrant, qui, d'un homme qui parlait bien et fort, doté d'une stature imposante, serait devenu muet et chétif. Le narrateur cherche à décrire ici l'apparence habituelle et plutôt impressionnante du souffrant, qui dépérit.

---

[55] Pour cette thématique dans le discours courtisan, voir L. MARTI, « Le paradis sur terre, c'est être au service du roi », *JA* 300, 2012, p. 563-580. Un exemple est représenté par la lettre qu'adresse Urad-Gula à l'empereur assyrien. Voir S. PARPOLA, *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars, SAA 10,* Helsinki 1993, texte n°294 : 14-15 et ses commentaires dans sa première édition, voir *idem*, « The Forlorn Scholar », *in* F. ROCHBERG-HALTON (éd.), *Language, Literature, and History: Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner*, AOS 67, New Haven 1987, p. 257-278. On pourra aussi se reporter aux commentaires de V. A. HUROWITZ, « ABL 1285 and the Hebrew Bible. Literary Topoi in Urad-Gula's Letter of Petition to Assurbanipal », *SAAB* 7/1, 1993, p. 9-18; et *idem*, « An Overlooked Allusion to Ludlul in Urad-Gula's Letter to Assurbanipal », *SAAB* 14, 2002-2005, p. 129-132. Pour les placets d'époque paléo-babylonienne voir en dernier lieu D. CHARPIN, « "Garde ma lettre en témoignage". Le rôle de la correspondance dans le système juridique mésopotamien de la première moitié du deuxième millénaire av. n. è. », *in* U. YIFTACH-FIRANKO (éd.), *The Letter. Law, State, Society and the Epistolary Format in the Ancient World. Proceedings of a Colloquium held at the American Academy in Rome 28-30.9.2008*, Legal Documents in Ancient Societies 1, Wiesbaden 2013, p. 50-52.

3.B.4.) Rupture de la communication avec le monde divin

Parmi les nombreuses conséquences, une pesait particulièrement sur le souffrant : son état le rendait inapte à communiquer avec les dieux[56]. L'interruption d'activités cultuelles était une des conséquences caractéristiques de la disgrâce divine[57]. Par ailleurs, on croyait que la communication avec les divinités était tellement affectée que la divination n'était plus capable de sonder l'opinion divine concernant le souffrant. De ce fait, lorsque les différents spécialistes de la divination étaient incapables de trouver les causes des souffrances d'un individu, ils supposaient que le dieu en colère refusait de livrer cette information et concluaient qu'il était sous l'emprise d'une colère divine. Leur échec était pris comme un symptôme.

L'idée de l'éloignement divin tient une place importante dans le *Ludlul*. Son narrateur, Šubšî-mešrê-Šakkan, débute la description de ses deux années de souffrances par l'image des divinités ou démons protecteurs qui s'éloignent suite à la défaveur de Marduk :

Depuis le jour où mon seigneur m'a puni
Et où le héros Marduk s'est détourné de moi,
Mon dieu (personnel) m'a rejeté, est monté vers sa cachette,
Ma déesse (personnelle) a cessé d'intervenir, est partie ailleurs.
Le bon Šêdu s'est séparé de mon côté.
Ma protectrice-Lamassu a pris peur et a cherché quelqu'un d'autre !
(I 41-46)

La conséquence de l'éloignement divin fut immédiate, et se manifesta notamment par de mauvais présages et des problèmes lors de la divination :

Des signes d'effroi furent placés pour moi.
(…)
Mes présages étaient troubles, ils étaient contradictoires,
(Même) avec (l'aide) du devin ou de l'oniromancien
mon devenir ne pouvait être décidé.
Selon les dires de la rue, mon oracle était mauvais.
Je me couchai, mais au milieu de la nuit
mon rêve était effroyable ! (I 49, 51-54)

---

56 Cf. pour cela plus en détail M. DIETRICH, « Persönliches Unheil als Zeichen der Gottesferne. Das Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf nach babylonischem Verständnis », *MARG* 8, 1994, p. 117-141. Voir plus récemment, et centré sur *Ludlul*, A. LENZI, « The Curious Case of Failed Revelation in *Ludlul Bēl Nēmeqi* : a New Suggestion for the Poem's Scholarly Purpose », *in* C. L. CROUCH, J. STÖKL et A. ZERNECKE (éds.), *Between Heaven and Earth : Communication with the Divine in the Ancient Near East, Library of the Hebrew Bible/Old Testament Studies*, Londres 2012, p. 36-66, spécialement p. 43-53.

57 L'éloignement du culte était conseillé à la personne qui croyait subir la disgrâce divine. Voir M. DIETRICH, « "(Nur) einer der von Sünden nichts weiß, eilt zu seinen Göttern". Der altorientalische Mensch vor seiner Gottheit », *in* R. Albertz (éd.), *Kult, Konflikt und Versöhnung*, AOAT 285, Münster 2001, p. 73-97.

L'auteur du *Ludlul* place cette rupture avec le monde divin au début de la description de l'état du souffrant ; il réintroduit ce sujet au début de la deuxième tablette :

Cette année et la suivante passait le terme (pour la guérison) –
Je cherchais – mais c'était mauvais, mauvais !
Mon malheur augmenta, ma rémission n'était pas en vue.
J'appelai le dieu mais il ne me prêta pas attention.
Je priai mon Ištar mais elle n'eut pas d'égard pour moi.
Le devin dans sa consultation oraculaire ne trancha pas l'affaire.
L'oniromancien ne détermina pas mon jugement
  par l'offrande fumigène-*maššakkum*.
J'ai imploré le dieu des rêves-Zaqîqu
  mais il ne me fournit pas d'explication ;
L'exorciste ne put enlever la colère (qui pesait) sur moi grâce au rituel.
Quelles actions étranges partout ! (II 1-10).

La colère divine avait occasionné la rupture de communication avec le monde divin. Or la rémission de Šubšî-mešrê-Šakkan sera introduite par les signes d'une reprise de cette communication : Marduk lui-même envoya des émissaires dans plusieurs rêves successifs et reprit contact avec le souffrant avant d'engager la rémission réelle[58].

3.B.5.) Crises de colère

Les crises de colère sont rarement mentionnées pour de simples particuliers – on les acceptait comme manifestation normale d'un puissant, roi ou divinité, et probablement du maître envers ses inférieurs, mais, BAM 234 semble les juger comme marque de déficience mentale lorsqu'elles étaient le fait de simples particuliers envers des puissants. De ce fait, il n'est pas étonnant que le poète du *Ludlul* n'aborde pas ce sujet. Au contraire, au moment de décrire la défaveur royale, le narrateur prend toutes les précautions, entourant la mention du roi d'épithètes flatteuses « le roi, chair des dieux, soleil de son peuple » (I 55). De même, lorsqu'il constate que les dieux ne permettent pas aux humains de comprendre ce qui peut les fâcher, il enrobe ce constat dans un long passage alambiqué (cf. ci-dessus § 1.1 à propos de SPIECKERMANN, *op. cit.* (n. 7). Toute l'œuvre fait des efforts pour montrer que le souffrant accepta la toute-puissance de Marduk sans rancune. Les longs hymnes à la gloire de ce dieu cherchent également à témoigner de cette attitude humble.

[58] Cf. *Ludlul* III 9-15, 21-46 et le commentaire de LENZI, *op. cit.* (n. 55), p. 54-63.

3.C.) Réactions psychosomatiques

3.C.1.) Manque d'appétit

Le narrateur du *Ludlul* décrit comment il prit en horreur toute nourriture :

Sur ma bouche une entrave était placée
Et une serrure fermait mes lèvres.
Ma porte fut fermée, ma source d'approvisionnement en eau calfeutrée.
Ma faim durait longtemps, ma gorge était couverte.
J'avalais le grain comme si c'était la plante malodorante-*daddarum.*
La bière, nourriture des hommes, me devint ensuite déplaisante.
(…)
En absence de nourriture mes traits se mirent à changer,
Ma chair se mit à fondre, mon sang se mit à couler,
Les os ressortaient, la peau seule (les) couvrait.
(…) (II 84-89, 91-93)

Le souffrant retrouva son appétit seulement lors de la rémission, l'arrêt des maladies et le retour de la parole, selon *Ludlul* III 98-99 et les lignes a et b[59].

3.C.2.) Troubles de l'attention

Des troubles de l'attention sont peu abordés par le *Ludlul.* Au contraire, le narrateur semble avoir les sens aiguisés et observe précisement les changements de son propre être ou de son environnement social. Néanmoins, lorsque différentes maladies l'ont diminué lors de la deuxième année de souffrances, il décrit son état avec les mots :

Le sommeil m'a *enveloppé* comme un filet.
Mes deux yeux regardant n'ont pas (pu) voir.
Mes deux oreilles ouvertes n'ont pas pu écouter. (II 72-74)

3.C.3.) Crises d'angoisse, de crampes ou de paralysie

Le souffrant décrit par le *Ludlul* a des raisons d'être angoissé : suite à la défaveur de Marduk, son monde s'est désintégré et la rémission plusieurs fois espérée tarde plus de deux années à se produire. Du coup, les descriptions des angoisses parsèment le texte, comme lorsqu'il dit :

Mon cœur si solide a été affaibli par la terreur,
(I 74, cité également ci-dessous § 3.C.5)

Le narrateur se livre à la description de sentiments que l'on pourrait presque qualifier de paranoïaques, si la suite du texte ne confirmait de manière détaillée l'attitude inquiétante de son environnement social :

[59] Cf. pour ces passages ANNUS et LENZI, *op. cit.* (n. 12), p. xii.

(Lorsque) je marche dans la rue, on me montre du doigt,
(Lorsque) j'entre vers le palais, les yeux se plissent (pour un regard de haine).
Ma ville me regarde comme un ennemi,
Comme si elle était d'un pays hostile, agressif ! (I 80-83)

Le narrateur en conclut :

L'angoisse de mon cœur allait assombrir mon visage,
L'effroi et la panique allaient jaunir ma peau. (I 111-112)

3.C.4.) « Avoir le cœur brisé »

L'image du « cœur brisé », *hîp libbi*, est généralement comprise comme décrivant un état mélancolique. M. Stol lui a dédié un long commentaire et termine[60] :

> To summarize, a man with a broken heart can be ill-tempered, suspicious, have a nervous breakdown, be full of apprehensions, be worried or in panic. He could be called a « melancholic » which can include being a hypochondriac and neurotic.

Un bon nombre de souffrances peut être ramené à l'état ainsi désigné. L'auteur du *Ludlul* débute ainsi l'énumération de son calvaire, après avoir mentionné son abandon par toutes les divinités et forces protectrices :

Depuis le jour où mon seigneur m'a puni (…)
Ma vitalité a été enlevée, ma vigueur troublée. (I 41 et 47)

Il est possible que cette simple ligne résume en elle-même l'état du « cœur brisé ».

Vers la fin de la deuxième tablette, le souffrant énumère une horde de démons, manifestations des maladies qui s'installent en lui. Après avoir décrit son état végétatif et son incapacité à prendre notice de son environnement, il décrit aussi les effets sur son corps et qui pourraient relever de ce que manifestait le « cœur brisé » :

(Ensuite) la paralysie s'empara de tout mon corps,
Le trouble (mental) tomba sur ma chair.
La *paralysie* s'empara de mes côtes,
L'insensibilité tomba sur mes genoux (mon giron),
Mes deux pieds ont oublié comment bouger. (II 75-79)

Les deux textes magico-médicaux et leurs parallèles placent le « cœur brisé » au début ou à la fin de l'énumération des symptômes. BAM 234 : 4 le mentionne juste après l'énumération des pertes matérielles et pourrait résumer ainsi certains des symptômes mentionnés par la suite, où l'on trouve – dans cet ordre – le manque d'autorité (B.3), les troubles du sommeil (C.3), les crises de colère (B.5), de panique (C.3) ou d'abattement

[60] STOL, *op. cit.* (n. 49), spécialement p. 27-32, extrait de la p. 31.

(C.5). Le texte BM 64174 mentionne le *hîp libbi* à la l. 4 juste avant le diagnostic, mais puisque l'auteur de ce texte avait omis de mentionner le manque d'appétit (C.1) ou les troubles de l'attention (C.2), il pourrait les avoir résumés par le *hîp libbi*.

3.C.5.) États de dépression ou d'abattement

Nous venons de voir dans le § 3.C.4 précédent ce qui relevait du « cœur brisé ». Il est possible que le § C.5 ait fait partie de cette description, mais nous préférons un traitement séparé.

Après être tombé en disgrâce auprès du roi et avoir été calomnié par les courtisans (I 55-68), le narrateur est pris d'abattement, incapable de se défendre (I 69-70) et décrit cet état ainsi :

> Les deux lèvres qui n'avaient cessé de parler
> – elles sont devenues comme celles d'un sourd-(muet).
> (Ma) voix assourdissante est devenue silencieuse.
> Ma tête si haute s'est inclinée vers le sol,
> Mon cœur si solide a été affaibli par la terreur. (I 71-74)

3.C.6.) Troubles du sommeil, insomnies et cauchemars

Si le narrateur du *Ludlul* mentionne parfois son sommeil, c'est généralement pour parler de ses rêves. Ces derniers sont notamment prémonitoires, annonçant le malheur comme lorsqu'il dit :

> Je me couchai mais au milieu de la nuit mon rêve était effroyable. (I 54)

C'est en rêve que s'annonce aussi la rémission (tablette III, cf. ci-dessus le § 3.B.4). Celle-ci vient juste après le constat :

> Jour et nuit pareil je me plains.
> Le rêve (profond) (ou) le sommeil (léger) du matin
> m'étaient également désagréables. (III 7-8)

Les difficultés à dormir et le manque de repos peuvent être mentionnés :

> Tout le temps un persécuteur me poursuit !
> Dans la nuit il ne me donna pas rapidement le repos !
> Ayant changé de côté sans cesse, mes liens étaient dissous,
> Mes membres étaient ruinés, *ballant* de côté. (II 102-105)

3.D.) Le Ludlul et les souffrances non énumérées par les textes magico-médicaux

Le narrateur du *Ludlul* déplore aussi certaines causes de souffrances qui ne figurent pas dans l'énumération des symptômes des textes médico-

magiques, notamment une série de maladies très variées provoquées par une multitude de démons et que le *Ludlul* introduit à la ligne II 52.

D'autres plaintes ne sont pas des symptômes mais les conséquences de l'affection, telles que l'éloignement social, qui est décrit dès le début :

> Je fus expulsé de ma maison, je courus dans la steppe ! (I 50)

D'autres conséquences pèsent, les plus effrayantes étant les préparatifs précipités d'un enterrement. On n'oubliera pas la diminution physique. Tous ces thèmes sont aussi abordés par les autres textes concernant les « justes souffrants ».

CONCLUSION

En Mésopotamie on accordait à la divinité le droit de se fâcher et de punir même un souffrant parfaitement juste – on croyait qu'une faute non identifiée devait en être la cause. On supposait par ailleurs que la divinité s'attendait après son pardon à un remerciement, lequel devait être manifesté par des rites et des offrandes.

Le narrateur du *Ludlul* relate comment il avait rendu visite aux différentes portes du sanctuaire de Marduk et probablement à celles d'autres temples de Babylone avant de faire les offrandes :

> Pour la salutation et des implorations *je m'approchai* de l'Esaggil,
> (Moi) qui étais descendu au tombeau,
> je devais entrer à nouveau par la « Porte orientale »[61] !
> Dans la « Porte-de-l'abondance » l'abondance allait être *établie.*
> De la « Porte-de-la-divinité-protectrice » ma divinité-protectrice allait s'approcher.
> (…)
> Dans la « Porte-du-bien-être » j'ai pu visiter Marduk.
> Dans la « Porte-pourvue-d'opulence » j'ai embrassé le pied de Ṣarpanîtu.
> En prière(s) et supplication(s) j'ai fait des implorations devant eux !
> J'ai fait allumer devant eux les fumigations propices aux *bonnes relations.*
> J'ai procuré le payement d'entrée-*erbum*, le cadeau-*dâtum*,
> l'impôt-annuel-*igisûm* cumulés.
> J'ai égorgé des quantités de taureaux engraissés,
> j'ai régulièrement abattu (des animaux) de bonne qualité,
> En faisant constamment des libations de bonne bière fine, de vin pur !
> Le Šêdu, la Lamassu, les Dingirgubbû, les brique(s) de l'Esagil –
> Par la libation j'ai éclairci leur humeur,
> Par les repas toujours plus copieux j'ai fait jubiler leur cœur !
> Le chambranle, l'entrave, la serrure des portes
> J'ai aspergé de beurre purifié, d'une grande abondance de grain.

61 L'auteur mentionne treize portes de Babylone, certaines probablement de sanctuaires autres que l'Esagil. Voir pour ces portes et d'éventuelles identifications, A. GEORGE, *Babylonian Topographical Texts*, OLA 40, Louvain 1992, p. 83-98.

(...)
Les Babyloniens ont vu comment Marduk fait vivre.
Toutes leurs bouches glorifient son haut fait.
(IV 37-41, 49-60, 69-70)

Le texte énumère la quantité et la qualité des dons que Šubšî-mešrê-Šakkan procura au temple après son rétablissement. Or, quel meilleur moyen pour se propitier une divinité susceptible qu'un chant de louange en « action de grâce »[62] ? W. von Soden avait remarqué que les deux textes babyloniens, le *Ludlul bêl nêmeqi* et la *Théodicée babylonienne* partagent avec le livre de Job une langue hautement poétique et recherchée. Le chant du *Ludlul* notamment est l'œuvre mésopotamienne où la perfection de forme et de style sont parmi les éléments les plus frappants. Et on remarquera que tant le *Ludlul* que la *Théodicée* se distinguent de nombreuses autres œuvres littéraires par le fait que leurs auteurs sont nommés[63]. La question de savoir si ces personnes réelles servaient aux effets du récit, lui donnant une épaisseur historique et une réalité plus grandes, ou s'ils étaient véritablement les auteurs ou instigateurs des textes a été souvent posée. Le réponse ne pourra pas être donnée ici, mais je pencherais vers une implication personnelle de ces hommes nommés dans le processus de création des textes. Šubšî-mešrê-Šakkan aurait, après avoir guéri de ses souffrances multiples, décidé d'offrir un chant d'« action de grâce » à la divinité apaisée[64]. Il fallait un don de perfection, et comme un animal d'offrande devait être sans tâche, le chant aussi cherchait à l'être – *Ludlul bêl nêmeqi* en est le meilleur et le plus parfait exemple[65].

N.B. : Est arrivé depuis la rédaction de cet article T. OSHIMA, *Babylonian Poems of Pious Sufferers*, ORA 14, Tübingen 2014.

---

[62] De même, KLEIN, *op. cit.* (n. 10), p. 133 avait remarqué concernant le texte sumérien « L'homme et son dieu » (§ 1.2.1.1) : « These subscripts (scil. ír-šà-ne-ša$_4$ dingir lú-ulu$_3$-kam et giš-gi$_4$-gál) may indicate that the poem was intended for cultic use » mais il remarque que ces indications ne figurent que sur deux des cinq manuscrits.

[63] Pour cette problématique voir B. FOSTER, « Self-reference of an Akkadian Poet », *JAOS* 103, 1983, p. 123-130 et *idem* « On Authorship in Akkadian Literature », *AION* 51, 1991, p. 17–32. Rares sont les œuvres littéraires qui nomment leur narrateur, présumé auteur ; un exemple fameux est constitué par l'*Épopée de Erra*.

[64] Rappelons aussi un certain Kalbânum signant éventuellement le texte paléo-babylonien AO 4462 (ci-dessus § 1.2.2.1) et le fait que l'auteur de l'hymne à Gula est connu (cf. ci-dessus § 1.3.2.3). Nous avons vu que des prières pouvaient nommer l'orant (§ 1.3.1.2). Si cette piste de réflexion était juste, cela pourrait alors aussi poser la question du lien entre la signature de la *Théodicée* dans l'acrostiche par Saggil-kînam-ubbib et la raison d'être de ce texte.

[65] Cf. OSHIMA, *op. cit.* (n. 17), p. 30-31 sur le rôle des prières comme offrandes.

THE PROBLEM OF THEODICY – THE MESOPOTAMIAN PERSPECTIVE

Yoram Cohen, Tel Aviv University

1. INTRODUCING THE PROBLEM

Scholarship has usually described the Mesopotamian attitude towards the problem of divine retribution as evolutionary or progressive.[1] Briefly said, before dedicating fuller attention to this issue, at the basis of Sumerian beliefs about right and wrong a simple model of divine retribution, such as found in many religious systems, was assumed: good deeds are rewarded and sins are punished. Accepting divine favour in return for pious deeds may materialize in wealth and other bonuses. This way the reciprocal relation between god and man of *do ut des* is fulfilled.[2] However, so the

---

1 It is my duty to thank Ed Greenstein, Nili Samet, Takayoshi Oshima and Avi Winitzer for their careful and thoughtful reading of this essay. In addition, thanks should be extended to Daniel Bodi, Catherine Mittermayer, Takayoshi Oshima, Nili Samet and Eva von Dassow for kindly sending me their work. Abbreviations: ASJ = Acta Sumerologica; BETL = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium; CHANE = Culture and History of the Ancient Near East; CUSAS = Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology; ETCSL = The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/); JANER = Journal of Ancient Near Eastern Religion; JAOS = Journal of the American Oriental Society; JCS = Journal of Cuneiform Studies; JESHO = Journal of the Economic and Social History of the Orient; JNES = Journal of Near Eastern Studies; JSOT Supp. = Journal for the Study of the Old Testament Supplements; MDOG = Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft; OBO = Orbis Biblicus et Orientalis; Or = Orientalia; ORA = Orientalische Religionen in der Antike; RA = Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale; RB = Revue Biblique; SCCNH = Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians; UF = Ugarit Forschungen; VT Supp. = Vetus Testamentum Supplements; WAW = Writings from the Ancient World; ZA = Zeitschrift für Assyriologie.

2 C. UEHLINGER, « Das Hiob-Buch im Kontext der altorientalischen Literatur- und Religionsgeschichte », *in* T. KRÜGER *et al.* (eds.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen: Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verita vom 14.-19. August 2005*, Zürich 2007, p. 97-163, considers the composition *Counsels of Ur-Ninurta* as an example for the exposition of the traditional divine retribution model. For examples of this principle of retribution in Sumerian mythology, see C. MITTERMAYER, « Gut und Böse: Anforderungen an menschliches Handeln im Beziehungsgefüge zwischen Göttern und Menschen in den mesopotamischen Mythen », *in* H. G. NESSELRATH and F. WILK (eds.), *Gut und Böse in Mensch und Welt: philosophische und religiöse Konzeptionen vom Alten Orient bis zum frühen Islam*, ORA 10, Tübingen 2013, p. 31-50.

argument goes, after the flowering of Sumerian literature,[3] Babylonian literature came to reflect the changing of the times, as the social order of old underwent changes during the rule of the Amorite dynasties in the Old Babylonian period. Such social changes were also reflected in the literature of the « Middle Ages » of Mesopotamian History—during the Kassite period, and then into the first millennium.[4] In the Kassite period and the following era, the so-called Post-Kassite period, sceptical if not wholly nihilistic attitudes questioning the system of divine retribution of reward and punishment were introduced in contemporary wisdom literature compositions, such as *Ludlul Bēl Nēmeqi*, *The Babylonian Theodicy*, and *The Dialogue of Pessimism*. In *The Babylonian Theodicy*, the Friend expresses the traditional view of divine retribution but the Righteous Sufferer questions this received wisdom. The Friend says,

> The one who serves god has a protecting spirit,
> The one who is ill but serves the goddess will amass wealth.[5]

To which later on in the poem the Sufferer answers,

> Those who do not seek the god walk the way of (financial) success,
> Those who supplicate become poor and weak.[6]

Hence the argument was that whereas early Sumerian literature held the view mankind was punished or rewarded by the gods according to past sins or pious behavior, literature of especially the Kassite period and beyond came to question this basic assumption. Because of social and historical circumstances of the Kassite period and the Post-Kassite period, the individual, finding a more forcibly articulated voice in literature, came to question the dogmatic position of divine reward and punishment. In other words, it was argued, that at a particular historical juncture what is

---

3 Formerly it was held that Sumerian literature was written prior to the fall of the Ur III dynasty (ca. 2000 BCE), but nowadays the current opinion is that for the most part (except for Ur III royal hymns and a few other compositions), Sumerian literature was put down to writing in the Old Babylonian period. This new understanding is obliquely important for our argument, because it demonstrates that the clear historical demarcation (and by implication, thematic distinction) between Sumerian and Akkadian literature cannot be easily defined nowadays. Obviously, this is a complicated issue into which we will not enter.

4 This unfortunate term, borrowed from European history, where it has long been understood to be inaccurate, when used in regards to Mesopotamian history covers the period from the fall of the first dynasty of Babylon (1595 BCE according to middle chronology) through the Kassite dynasty and beyond, sometimes to the very beginning of the Neo-Babylonian Empire (626 BCE). As in European history, modern historians of Mesopotamia have recognized the inadequacy of the term. For example, J. A. BRINKMAN, « Babylonian Royal Land Grants, Memorials of Financial Interest, and Invocation of the Divine », *JESHO* 49, 2006, p. 1-47; p. 2, uses the term enclosed within double quotes (sic, « Middle Ages »).

5 ll. 21-22 (T. OSHIMA, *The Babylonian Theodicy*, SAACT 9, Helsinki 2013, p. 10, 18).

6 Ibid., ll. 70-71 (OSHIMA, *op. cit.* (n. 5), p. 12, 20).

termed in modern scholarship as the "Problem of Theodicy" was introduced to Mesopotamian wisdom literature.

This evolutionary or progressive model of Mesopotamian religious thought became so prevalent in the secondary literature that it had attained an almost axiomatic status and was hardly directly questioned—and it still continues to exert its influence.

The first part of this contribution will offer a critical reading of the views of four scholars who have devoted their attention to the question of divine retribution in Mesopotamian religious thought: Thorkild Jacobsen, Wilfred G. Lambert, Rainer Albertz and Karel van der Toorn. Broadly speaking, it will be argued that these scholars have formed their historical and social reconstructions of the *Sitz im Leben* of wisdom literature compositions and other Mesopotamian literary works on the basis of the information they mined mostly from the compositions themselves, but hardly on the basis of any independent historical data. These very reconstructions then served the ground on which to demonstrate the evolutionary or progressive process of Mesopotamian religious thought about divine retribution.

The second part will first present a brief assessment of the historical and social circumstances of the Kassite and Post-Kassite periods. It will offer a contrast to the reconstructions of ancient Near Eastern history derived from the internal evidence of wisdom and other literary compositions. My aim is to demonstrate that there is not much substance behind the argument that the questioning of the traditional model of divine retribution, as expressed in wisdom compositions such as *Ludlul Bēl Nēmeqi* and *The Babylonian Theodicy*, sprang as a result of, and/or reflected upon, specific historical circumstances.

A presentation of a few proverbs and wisdom literature compositions that are dated to the Old Babylonian or Post-Old Babylonian period will follow this section. The aim of this part is to demonstrate that questioning divine reward and punishment and the introduction of sceptical or critical attitudes are constant themes in Mesopotamian wisdom literature; hence an evolutionist historical scenario is not needed to explain their appearance and development. It needs to be stated clearly that my argument does not claim that Mesopotamian literature was static or immune to new ideas. Rather, it seeks to replace the evolutionary model used to describe the Mesopotamian way of thinking about divine retribution with more historically and socially viable models that take into consideration the history of ideas and attitudes towards the Problem of Theodicy as reflected in Mesopotamian literature. Change in the Mesopotamian genre of wisdom literature certainly occurred but it was not a reflection of specific historical circumstances.

Before proceeding with our discussion, I will consider the definition of the texts that will be dealt with in this contribution. A number of Mesopotamian wisdom compositions have been traditionally understood to tackle the Problem of Theodicy. They were thought to explain the logic of

divine retribution and its apparent contradiction: Why does divine retribution fail when the wicked prevail while the just fails?[7] However, it has been questioned if Mesopotamian wisdom compositions, such as *Ludlul Bēl Nēmeqi* and its « forerunners », or *The Babylonian Theodicy*, deal at all with the Problem of Theodicy. Bricker,[8] for instance, claims that one of the conditions for discussing the Problem of Theodicy is to assume the blamelessness of the sufferer, so that the accusation of unjust retribution will fall on the god(s).[9] However, he continues, in Mesopotamian literature, the sufferer has always sinned, or at least admits his sin, and thus deserves his punishment, and as a consequence, the god(s) is/are not blamed.[10]

To bypass such criticisms and afford a place for Mesopotamian compositions in the discussion of the Problem of Theodicy, a wider definition of the term theodicy can be taken. Theodicy can be seen as an attempt to explain in religious terms suffering or evil.[11] The question regarding the sufferer's perception of his sin—whether he thinks he deserves the punishment or is guiltless—can be dismissed. For van der Toorn,[12] it is enough for unexpected suffering or unmerited pain in order to call into question the whole equation of divine retribution. As van der Toorn explains,[13] « Where misfortune is supposed to proclaim guilt on the

---

7 G. L. MATTINGLY, « The Pious Sufferer: Mesopotamia's Traditional Theodicy and Job's Counselors », *Bible in the Light of Cuneiform Literature*, Lewiston N.Y. 1990, p. 305-348.

8 D. P. BRICKER, « Innocent Suffering in Mesopotamia », *Tyndale Bulletin* 51, 2000, p. 193-214.

9 For Y. HOFFMAN, *A Blemished Perfection: The Book of Job in Context*, JSOT Supp. 213, Sheffield 1996, p. 258-261, the problem is further accentuated: because Mesopotamian compositions deal with sin in regards to cultic transgression and not ethical faults, they fall out of the realm of the Problem of Theodicy. As we will see in section 4, Hoffman's understanding does not really hold, because ethical standards are constantly articulated in a variety of the works we will be considering.

10 As Ed Greenstein brings to my attention, in the Book of Job only the readers know the Job is innocent: even Job asks if he has sinned unwittingly (Job 7:20), as both he and his friends believe in the divine retribution model. The friends require of Job to admit his sins and seek forgiveness. See E. L. GREENSTEIN, « The Problem of Evil in the Book of Job », *in* N. SACHER, D. A. GLATT-GILAD and M. J. WILLIAMS (eds.), *Mishneh Todah: Studies in Deuteronomy and Its Cultural Environment in Honor of Jeffrey H. Tigay*, Winona Lake Ind. 2009, p. 333-362; p. 336, 343. Cf. W. VON SODEN, « Das Fragen nach der Gerechtigkeit Gottes im Alten Orient », *MDOG* 96, 1965, p. 41-59, who qualified the Righteous Sufferer motif as a charge or accusation against the god; see MATTINGLY, *op. cit.* (n. 7), p. 320; and BRICKER, *op. cit.* (n. 8), p. 193-194.

11 A. LAATO and J.C. DE MOOR, « Introduction », *in* A. LAATO and J.C. DE MOOR (eds.), *Theodicy in the World of the Bible*, Leiden and Boston 2003, p. vii-liv; p. x-xi, following R. M. GREEN, « Theodicy », *in* M. ELIADE (ed.), *Encyclopedia of Religion* 14, New York 1987, p. 430-441; p. 431, in the footsteps of Weber's definition of theodicy—any rationale for explaining suffering.

12 K. VAN DER TOORN, « Theodicy in Akkadian Literature », *in* A. LAATO and J. C. DE MOOR (eds.), *Theodicy in the World of the Bible*, Leiden and Boston 2003, p. 57-89; p. 59.

13 VAN DER TOORN, *op. cit.* (n. 12), p. 94.

part of the victim, sooner or later the theodicy will be felt as a problem. » Under this broader definition, Mesopotamian wisdom literature compositions, as those mentioned, can be included in our discussion. In all these works an explanation of the working of divine retribution and its apparent contradiction is supplied, even if the gods are not directly blamed or the protagonist cannot be exclusively defined as the Righteous Sufferer or the Babylonian Job.[14] In this respect, and in response to Bricker's criticism, one wonders if an explicit blame on the divine power(s) can at all be found in ancient or other conservative « religious » compositions (the *Book of Job* included). Indeed, the Problem of Theodicy as presented in Mesopotamian works does not seek to blame the god(s), but contrariwise to justify divine justice in face of unexplained or unwarranted punishment. As Mattingly explains, the Problem of Theodicy does not contradict received wisdom but rather reasserts the value of the traditional dogma of divine retribution.[15] For in spite of the scepticism expressed, in the end the god(s) will work out things for the best, as seen in the *Righteous Sufferer from Ugarit*, *Ludlul Bēl Nēmeqi* and *The Babylonian Theodicy*. We will return to the question of the 'Righteous Sufferer', in section 3, when we will introduce works that feature this protagonist, but let us now discuss four representative views of the Problem of Theodicy in Mesopotamia.

2. Four Views on the Problem of Theodicy

The highly influential volume, *The Intellectual Adventure of Man,* included a chapter written by **Thorkild Jacobsen** that was concerned with the history of Mesopotamian religious thought.[16] In this chapter, Jacobsen identified the first steps of religiosity of the individual, who functioned as a servant to his gods.[17] It was only natural, as a sign of recognition of his devotion directed to the cult, that the individual believer expected his rewards in the form of material goods and a healthy and fulfilling life.[18] As

---

14 E.g., MATTINGLY, *op. cit.* (n. 7); J. L. CRENSHAW, « Theodicy », *Anchor Bible Dictionary* 6, 1992, p. 444-447; K. VAN DER TOORN, *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia: A Comparative Study*, Assen 1985, p. 56ff.

15 MATTINGLY, *op. cit.* (n. 7).

16 T. JACOBSEN, « Mesopotamia », *in* H. FRANKFORT *et al.* (eds.), *The Intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*, Chicago 1977 (1946), p. 125-202. Some of Jacobsen's ideas, obviously elaborated upon, were to be found later in T. JACOBSEN, *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*, New Haven 1976.

17 JACOBSEN 1977, *op. cit.* (n. 16), p. 204ff.

18 For the history of a notion of evolution or progress (or alternatively, a collapse or return to worse times) in Biblical theology, see J. BARR, *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective*, Minneapolis 1999, p. 85-99. The influence of the Frazerian evolutionary or progressive march of religion on Jacobsen's thought is apparent even if not mentioned explicitly. See here also the conclusion of this essay.

Jacobsen explains,[19] at the first stage of belief, the believer is like a child whose personal god or goddess, like his parents, are all powerful, wise and unerring. With growth, however, comes the realization that there is a gap between the parents' or the personal god's or goddess's assumed abilities and the real world with all its hardships. Indeed, the worldview of the believer as a child was challenged, as Jacobsen says,[20] when he encountered two interconnected problems:[21] how to justify death and how to explain suffering.[22] *The Epic of Gilgamesh* dealt with the revolt against death in the hero's quest of immortality; and suffering, with maturity, was no longer understood to be the result of punishment but rather an inexplicable phenomenon, when « divine will and human ethics proved incommensurable », because man cannot rationally understand the will of the gods.[23] Hence, all that is left is to trust the mercy and goodness of the gods (as will be seen later in the discussion of the 'Righteous Sufferer' compositions).

This questioning of divine reasoning emerged as a result of the growth of personal religion and the eventual abandonment of communal worship, a dual historical process that began in the Old Babylonian period. Eventually during the Kassite period, this historical process of maturity or aging through time was to generate sceptical notions and nihilistic attitudes, articulated in *The Babylonian Theodicy*, as well as other works associated with the late second millennium and the first centuries of the first millennium. To conclude Jacobsen's outlook, it can be said that in his eyes the critique of the traditional view of divine retribution was deemed as an outcome of a historical process, in which civilization was necessarily moving along a downwards trajectory. As Jacobsen himself explains:[24]

> It is a well-known fact that, as a civilization grows old, its basic values are in danger of losing their hold upon the individuals who participate in it. Scepticism, doubt, and indifference begin to undermine the spiritual structure, which comprises the civilization. Such scepticism toward all values, utter negation of the possibility of a « good life » begins to make its appearance in Mesopotamian civilization in the first millennium B.C.

---

19 JACOBSEN 1977, *op. cit.* (n. 16), p. 161-162 and 226.
20 JACOBSEN 1977, *op. cit.* (n. 16), p. 208.
21 The two issues are obviously related, since the questioning of suffering encompasses evilness and death; see J. L. CRENSHAW, *Theodicy in the Old Testament, Issues in Religion and Theology*, London 1983, p. 1.
22 Consider A. R. GEORGE, « The Epic of Gilgamesh: Thoughts on Genre and Meaning », *in* J. AZIZE and N. WEEKS (eds.), *Gilgamesh and the World of Assyria. Proceedings of the Conference Held at the Mandelbaum House, the University of Sydney, 21-23 July 2004*, Ancient Near Eastern Studies Supplement 21, Leuven 2007, p. 37-66. George recognized the rise of problem-oriented tales (usually ending in some disaster) as a reaction to the topos of the hero found in the earlier literature. He, however, refrained from offering historical scenarios as motivators of this change in Mesopotamian literature.
23 JACOBSEN 1977, *op. cit.* (n. 16), p. 215.
24 JACOBSEN 1977, *op. cit.* (n. 16), p. 216.

In more concrete historical terms, the rise of the Assyrian empire, its eventual conquest of the entire near East, and the desolation that it had brought upon Babylonia, were the prime movers behind the scepticism or the negation of the « good life », revealed in wisdom works such as *The Dialogue of Pessimism* or *The Babylonian Theodicy*. Indeed, Mesopotamia of the first millennium was understood by Jacobsen – I paraphrase – as a world of growing brutalization where the power of death rules. For him, *The Myth of Erra* is the best literary characterization of the era.[25] Mesopotamian civilization however was about to pass from the world because it could no longer offer any salvation. It was to give way to more vigorous patterns of thought, as Jacobsen explained.[26] He offered no details regarding these patterns of thought, but they need not be spelled out.[27]

In his introductory chapter to *Babylonian Wisdom Literature*,[28] entitled « The Development of Thought and Literature in Ancient Mesopotamia », **W. G. Lambert** spoke of a progressive theology from the time of the Sumerians to the Old Babylonian period.[29] From a cruel and irrational nature (represented by the gods), the world came to be viewed as guided by moral laws.[30] From this principle arose questions about the worth of the gods' justice in light of man's suffering.[31] This progression in religious thought may have begun in the Ur III period, but it became more evident with the advent of the Amorites, who helped create a unique Babylonian culture, when they arrived at the established Sumerian urban centers.[32]

---

[25] In stark opposition stands the bygone era of the early Sumerians, whose life and democratic-like institutions are only reflected in mythological narratives. His nostalgia is best demonstrated in T. JACOBSEN, « Primitive Democracy in Mesopotamia », *JNES* 2, 1943, p. 117-121. See M. VAN DE MIEROOP, « Democracy and the Rule of Law, the Assembly, and the First Law Code », *in* H. CRAWFORD (ed.), *The Sumerian World*, London and New York 2013, p. 277-289; p. 285-286.

[26] JACOBSEN 1977, *op. cit.* (n. 16), p. 210.

[27] Incidentally, this leads one to consider whether, although never explicitly stated, Jacobsen's analysis of the decline of Mesopotamian civilization was not influenced by the course of the disastrous events of the 20th century, witnessed by Jacobsen himself, upon writing his chapter, as one can imagine, during World War II. As noted by E. FRAHM, « Images of Assyria in the Nineteenth and Twentieth Century Western Scholarship », *in* S. W. HOLLOWAY (ed.), *Orientalism, Assyriology and the Bible*, Milton Keynes 2006, p. 74-94; p. 87, Jacobsen's attitude towards the Assyrian empire probably never changed, its relevance and importance dismissed in his book, *The Treasures of Darkness*.

[28] W.G. LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1960.

[29] LAMBERT, *op. cit.* (n. 28), p. 7.

[30] Lambert considered the gods as amoral, capricious and wild at the beginning of Mesopotamian civilization, as represented by Sumerian myth, only to become moral and civilized throughout time, as reflected in Akkadian literature. See the later position of W.G. LAMBERT, « Some New Babylonian Wisdom Literature », *in* J. DAY, R. P. GORDON and H. G. M. WILLIAMSON (eds.), *Wisdom in Ancient Israel: Essays in Honour of J.A. Emerton*, Cambridge 1995, p. 30-42; p. 32-33.

[31] LAMBERT, *op. cit.* (n. 28), p. 10.

[32] There is no denying that some of the literature of the Old Babylonian scribal schools was markedly different than the little literature we have from previous times. This

This intellectual process was reflected in works such as the Sumerian and Babylonian versions of *Man and his God*. In the following Kassite period (considered by Lambert as the Middle Ages of Babylonian history), the literary output reflects more fully problems of the universe, but on the other hand, there is less confidence and self-assertion, in his words, of man's ability to control events. This was a time when the notion of piety and its rewards was subject to re-examination (in works such as *Ludlul Bēl Nēmeqi*), although the traditional idea of just rewards continued to find its articulation (expressed by the friend of the protagonist in *The Babylonian Theodicy*).[33] The seeds of these developments had been planted in the Old Babylonian period, but reached full maturation, as Lambert sees it, in the difficult and social conditions of Babylonia under Kassite rule and during the Assyrian ascendency. At this historical juncture Babylonia was given to despondency and despair—moods that were well reflected in the work *The Dialogue of Pessimism* (or *The Dialogue between the Master and his Servant*).[34]

The discussions of Jacobsen and Lambert (as well as others, such as von Soden and Bottéro, both of whom drew similar if less concrete historical conclusions from the works they read and commented upon)[35] paved the

difference may be attributed, at least partly, to the growing rate among the general population of the use of Akkadian as a vehicle of written expression in the Old Babylonian period, a social condition recently described by D. CHARPIN, *Reading and Writing in Babylon*, Cambridge, Mass. 2010. If, for example, we endorse such a social explanation, there is no need to explain change in Mesopotamian literature by recourse to a Semitic or Amorite spirit distilled in the well-established Sumerian culture.

33 See LAMBERT, *op. cit.* (n. 28), p. 14-15.

34 Similar views regarding the intellectual mood as the result of social conditions during the Kassite period were expressed by W. SOMMERFELD, « The Kassites of Ancient Mesopotamia: Origins, Politics, and Culture », *in* J. M. SASSON (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East* 2, New York 1995, p. 917-930. Sommerfeld, like Lambert, identified a trend which runs through the literature of the Kassite period (not necessarily solely wisdom literature). This trend exhibited « a new vein of pessimism, resignation, and doubt » (ibid., p. 927). For Sommerfeld, the spirit of the times stood, unsurprisingly, in complete contrast to the Old Babylonian period. In the Old Babylonian period, about which he speaks somewhat nostalgically, private letters show us « a spirit of social solidarity, in which people looked after one another and knew where they were rooted ». In Kassite times, however, these values disappeared and « personal experiences were structured quite differently » (ibid., p. 928). Individuals were lost in the bureaucratic state of a central administration ruled by officials installed by the king and not through blood ties to the royal house. Thus Sommerfeld conveys the impression that the literature of the Kassite period (among other data) can reveal to us a new social horizon. However, his reconstruction of such drastic conditions is based mainly on the interpretation of a few private names, as well as on a social reading of *Ludlul Bēl Nēmeqi*, in a similar vein to that of Albertz's reading of *The Babylonian Theodicy*, as will be seen below.

35 VON SODEN, (*op. cit.* [n. 10], p. 43, 46-47, *passim*) considered that the social structure of the first settlements of Mesopotamia left little space for the individual, as religion was a family, clan or state affair. In later periods, starting from Hammurabi's time and onwards, when the individual was given more attention, came questions that were concerned with the system of divine retribution, found in compositions such as *The Babylonian Man and His God*, through *Ludlul Bēl Nēmeqi* to the *Book of Job*.

way for historicizing Mesopotamian wisdom literature, as scholars now tended to explore these works as explicit reflections of social or historical change.[36]

The Biblical scholar **Rainer Albertz** discussed Mesopotamian wisdom literature in order to provide a test-case that could demonstrate how social conditions influence the theological outlook of society.[37] He wished to illuminate the crisis of belief in the *Book of Job* by recourse to *The Babylonian Theodicy*.[38] Regardless of Albertz's original objective, we will

---

Throughout several publications Jean Bottéro had studied the problem of evil in Mesopotamia. He too adopted a progressive model—from the Sumerians to Biblical Job. The Sumerians who believed in demons were overtaken by the more religiously sophisticated Semites, who saw the punishing god as the source of evils that befall man. Unlike the traditional retribution system, when god rewarded man for his deeds, in Righteous Sufferer compositions, the sufferer experiences « an inexplicable reversal of values from which point he wishes to understand or at least question the reason of the inconsistencies in his life » (J. BOTTÉRO, *Mesopotamia: Writing, Reasoning and the Gods*, Chicago 1992, p. 264-265). Hence for Bottéro, the *Righteous Sufferer* marks a change from the conformist theology of his times. A critique of the positivistic views held by Bottéro, although forgiving, was given by C. HERRENSCHMIDT, « Jean Bottéro et le 'Juste Souffrant' », *in* X. FAIVRE, B. LION and C. MICHEL (eds.), *Et il y eut un esprit dans l'Homme. Jean Bottéro et la Mésopotamia*, Paris 2009, p. 65-71.

36 The influence that Lambert's thought had on the question of Biblical theodicy can be met in, e.g., M. WEINFELD, « Job and its Mesopotamian Parallels - a Typological Analysis », *in* W. T. CLAASSEN (ed.), *Text and Context: Old Testament and Semitic Studies for F.C. Fensham*, JSOT Supp. 48, Sheffield 1988, p. 217-226; p. 221; and B. G. ALBERTSON, « Job and Ancient Near Eastern Wisdom Literature », *in* W. W. HALLO, J. C. MOYER and L. G. PERDUE (eds.), *Scripture in Context II: More Essays on the Comparative Method*, Winona Lake, Ind. 1983, p. 213-230. Under the influence of Lambert's historical or linear description of Babylonian wisdom literature, Albertson discusses the development of the various themes in the Biblical wisdom books, as Job or Proverbs. See below the discussion concerning Albertz's views and Seminara's (in n. 59). General assessments of the social background of Babylonian wisdom literature were likewise greatly influenced by Lambert's analysis. Recently, e.g., L. G. PERDUE, *Wisdom Literature: A Theological History*, Louisville and London 2007, p. 86. Social and historical readings of mythological texts are of course nothing new, but in relation to the Problem of Theodicy, we can mention J. C. DE MOOR, « Theodicy in the Texts of Ugarit », *in* A. LAATO and J. C. DE MOOR (eds.), *Theodicy in the World of the Bible*, Leiden and Boston 2003, p. 108-150. De Moor reads Ilimilku's manuscripts of Ugaritic myths as the scribe's own creations that were written as a reaction to the dire times eventually to lead to the fall of the city of Ugarit.

37 R. ALBERTZ, « Ludlul bēl nēmeqi - eine Lehrdichtung zur Ausbreitung und Vertiefung der persönlichen Mardukfrömmigkeit », *in* G. MAUER and U. MAGEN, (eds.), *Ad bene et fideliter seminandum: Festgabe fur Karlheinz Deller zum 21. Februar 1987*, Kevelaer 1988, p. 25-53.

38 See in addition, R. ALBERTZ, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period, vol. 2: From the Exile to the Maccabees*, The Old Testament Library, London/Louisville, Ky. 1994, p. 511-517. Albertz's social reading of the *Book of Job* in order to demonstrate that its current theodicy is a reaction to former beliefs depends naturally on the dating of the composition. Adopting such a methodology runs the risk of circular argumentation. See here the critique of BARR, *op. cit.* (n. 18), p. 118-129 and H. SPIECKERMANN, « Ludlul bēl nēmeqi und die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes »,

concentrate on his reading of the Babylonian work. Albertz argues that *The Babylonian Theodicy* can provide us with evidence of a historical crisis and ensuing theological transformations that happened prior to, or when the work was written. Reading the work historically can explain why the traditional view was marginalized as the sceptical view of divine retribution gained ground.[39] Hence, *The Babylonian Theodicy* can be read as a social account of the fall from grace of the sufferer, the main protagonist of the work. Albertz gives particular attention to the sufferer's penury, whose cause he identifies in the upward mobility of a new social class (identified, according to him, in *The Babylonian Theodicy* with an unnamed antagonist called a *bēl pāni*, a term which will be discussed below).

Like others before him, Albertz dated the work to the time of the Babylonian king Adad-apla-iddina of the Second Dynasty of Isin, during the Post-Kassite period, on the base of the identity of the author of *The Babylonian Theodicy*, the scholar Saggil-kinam-ubbib.[40] The dating of the work is of consequence for understanding its contents and theological message. For Albertz, Babylonia was at its lowest ebb in this period. The country was beset by hunger, and Aramean and Sutean invasions weakened its already shaky economic structure. These factors, according to Albertz, contributed to the loss of power of its nobility. In its stead rose a new army or officer class that included some members of the invading forces. They were maintained by the Babylonian royal house by means of land-grants (the Kassite and Post-Kassite so-called kudurru monuments) that gave them access to tremendous wealth (in the forms of latifundia).[41] These were the sudden and new economic and social conditions with which the old nobility had had to contend. *The Babylonian Theodicy* reflected these conditions, giving an explicit expression to a new sceptical theodicy. Eventually, the work was aimed, so Albertz concluded, to pupils in the scribal schools.[42] There the work was to serve as a morality play or a didactic lesson, since these pupils were the young scions of the repressed

in S. M. MAUL (ed.) *Festschrift für Rykle Borger zu seinem 65 Geburtstag am 24 Mai 1994*, Groningen 1998, p. 329-341; p. 329, n. 3.

39 See SPIECKERMANN, *op. cit.* (n. 38), p. 329, n. 2, who sharply criticizes Albertz's overly socio-historical reading of Th*e Babylonian Theodicy*. More will be said below. OSHIMA, *op. cit.* (n. 5), p. xvi, criticizes Albertz for associating *The Babylonian Theodicy* with a particular historical timeframe.

40 The association between the king and his scholar has long been known on basis of The Uruk List of Kings and Scholars, listing Mesopotamian rulers and their illustrious scholars. See recently A. C. LENZI, « The Uruk List of Kings and Sages and Late Mesopotamian Scholarship », *JANER* 8, 2008, p. 137-169. Therefore the dating of *The Babylonian Theodicy* to the Post-Kassite period is generally accepted. For Saggil-kinam-ubbib, see N.P. HEEẞEL, « 'Sieben Tafeln aus sieben Städten'. Überlegungen zum Prozess der Serialisierung von Texten in Babylonien in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends v. Chr. », *in* E. CANCIK-KIRSCHBAUM, M. VAN ESS and J. MARZAHN (eds.), *Babylon: Wissenskultur in Orient und Okzident*, Topoi: Berlin Studies of the Ancient World 1, Berlin 2011, p. 171-195.

41 ALBERTZ, *op. cit.* (n. 37), p. 356-357.

42 ALBERTZ, *op. cit.* (n. 37), p. 369.

old nobility. As will be discussed below (under section 3), there is little documentary evidence to support this historical scenario, let alone view it as responsible for the articulation of an allegedly novel critique of the divine retribution model.

A more subtle approach to the Problem of Theodicy was advocated by **Karel van der Toorn** in his important article « Theodicy in Akkadian Literature ».[43] Van Toorn's approach to the problem is both social and historical. Van der Toorn speaks of a transformation that Babylonia underwent, when the old gentry lost its wealth to newcomers, or the « nouveaux riches ». According to van der Toorn, this social transformation affected those who had benefited most from the old traditional system of divine retribution. Now confronted with a new and different social order, this class stood out to lose the most. Van der Toorn refuses to provide a definite date for the composition of *The Babylonian Theodicy* (as Albertz and others have done), but it is clear for him that the work signals a changing of the times, ushering a new social order in Mesopotamia. As in this recent contribution, so in the last chapter of his monograph *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia*,[44] van der Toorn spoke of historical changes through which emerged an opposition between the righteous and the wicked. There came « the gradual erosion of the aristocratic position and the ascendency of rival classes, followed by a vacuum in the moral leadership ».[45] This was something common in the history of many nations, and such a crisis may have happened in Mesopotamia as well.[46] The rise of the class of nouveaux riches brought about the ruin of some ancient landowners, whose bitterness was reflected by the sufferer of *The Babylonian Theodicy*.[47] Van der Toorn concludes that « (although) … we have no indications of a major historical reversal in the social structure … it seems advisable to assume that there were periods during which some members of the aristocracy were outstripped by groups of fresh capitalists ».[48] This social transformation resulted in the scepticism found in *The Babylonian Theodicy* and similar compositions confronting the divine retribution model and highly critical of traditional wisdom. Without pinpointing the exact date of this social transformation, it is understood to have occurred in the first millennium, causing a « paradigm change in Mesopotamian theology ».

But changes did not end here, as van der Toorn went one step beyond what was so far discussed above. In his 2003 « Theodicy » article, he maintained that as a response to this hypercritical trend of the traditional retribution model there arose a counter-dogma of revelation (according to van der Toorn's terminology). This counter-dogma was propagated by a

---

43 VAN DER TOORN, *op. cit.* (n. 12).
44 VAN DER TOORN, *op. cit.* (n. 14).
45 VAN DER TOORN, *op. cit.* (n. 14), p. 109-110.
46 VAN DER TOORN, *op. cit.* (n. 14), p. 111.
47 VAN DER TOORN, *op. cit.* (n. 14), p. 112.
48 VAN DER TOORN, *op. cit.* (n. 14), p. 112-113.

group of new texts, like *Enmeduranki*. Such texts, wrapped in a whole mythology of scribal lore (introducing venerable genealogies, antediluvian traditions or secret colophons), spoke of the antiquity of Mesopotamian wisdom. In particular they emphasized the revelatory nature of wisdom, because it was handed down to mankind by the gods themselves at the beginning of civilization. The practical, although obviously not conscious, aim of these « counter-dogma » texts was to save the bearings of traditional values (as expressed by the traditional retribution model) and so preserve the class of the Mesopotamian intellectual elites, consisting of scribes, diviners, exorcists and other professionals.[49] In his book *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*,[50] van der Toorn sought other explanations for what he termed the rise of revelatory compositions in Mesopotamia. Perhaps he understood that thinking of revelation as a reaction to current theological trends would mean describing theological thought in Mesopotamia as a polemical discourse, or at the very least, as dialectical process of thesis and antithesis (the traditional divine retribution model critiqued by the introduction of sceptical ideas, which in turn are met by a counter-dogma of revelatory compositions).

In what follows, I will present my response to the scholarly opinions surveyed above. First will come a brief survey of the history and social make-up of Babylonia after the fall of Babylon; this will be followed by the introduction of several Old Babylonian and Post-Old Babylonian wisdom compositions. A few proverbs, *The Righteous Sufferer from Ugarit* and *Enlil and Namzitarra*, as well *The Righteous Sufferer* as other works, will reveal to us the longevity of questioning or sceptical attitudes of the traditional retribution model in Mesopotamian literature and religious thought. Thus it will be demonstrated that the problem of theodicy was a concern of ancient authors prior to the Kassite and Post-Kassite periods, and, more importantly, that neither did it arise as a reaction to social or historical circumstances in whatever period, nor that it sought to stand as a response or antithesis to the traditional divine retribution model.

3. Babylonian History and The Problem of Theodicy

As we have seen, the argument brought to support the rise and development of sceptical themes in Mesopotamian literature rests on a series of historical suppositions and characterizations of Babylonia after the Old Babylonian period. It has generally been argued, sometimes on the

[49] The same views are found also in K. VAN DER TOORN, « Sources in Heaven: Revelation as a Scholarly Construct in Second Temple Judaism », *in* U. HÜBNER and E. A. KNAUF (eds.), *Kein Land für sich allein: Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnâri für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag*, OBO 186, Fribourg/Göttingen 2002, p. 265-277.

[50] K. VAN DER TOORN, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Cambridge, Mass. 2007, p. 214-251.

basis of the very works we have been studying, that after the Old Babylonian period Babylonia was sliding into a political decline and a social upheaval from which it hardly if ever recovered. However, such a characterization needs to be more carefully qualified. For example, while it is generally agreed that after the days of King Hammurabi, southern Babylonia suffered a serious setback, recent textual discoveries of mostly documentary materials attest to a somewhat less precarious situation. The political situation as well as the social climate under the Sea Land Dynasty, with the demise of the First Dynasty of Babylon, demonstrate that the destruction and abandonment of the urban centers of southern Babylonia were perhaps not as severe as previously thought.[51] Such is also the case for Kassite Babylonia, which in many general overviews was considered a backward state. A sobering re-assessment of our knowledge of the Kassite state, and the feasibility of drawing comparisons between its situation and older or more recent periods in Babylonia are provided by Brinkman.[52] He reminds us that the economic, social and political histories of Kassite Babylonia are yet to be written because only a small percentage of texts from that period have been published and studied. Nonetheless, in spite of our meagre information about the Kassite state, enough materials survive to make it clear that Kassite Babylonia was not a politically and economically backward state.[53]

During the ensuing period Post-Kassite Babylonia, ruled by members of the Second Dynasty of Isin, likewise, was thought, as we have seen above, to represent one of the lows in Babylonia's long history. However, the hardship of famine, which drove the Arameans, along with the Sutean tribes, to attack Babylonia, was of course harsh, but not without precedent in Babylonian history.[54] Times were certainly difficult but not calamitous. Isin II monarchs managed to hold the throne for a considerable period of time, at least at the beginning of the dynasty: the head of the dynasty, Marduk-kabit-ahhešu ruled for 18 years, Nebuchadnezzar I for 22 years and Adad-apla-iddina for over two decades. To judge by this factor alone, political power was stable. King Nebuchadnezzer I bestowed gifts on the traditional powers of Babylonia (priestly families) and restored temples and other established seats of power.[55] And the king under whose reign

---

51 See S. DALLEY, *Babylonian Tablets from the First Sealand Dynasty in the Schøyen Collection*, CUSAS 9, Bethesda, Md. 2009, p. 8-9, and 16; A. R. GEORGE, *Babylonian Divinatory Texts Chiefly in the Schøyen Collection*, CUSAS 18, Bethesda, Md. 2013, p. 129-130; F. VAN KOPPEN, « The Old to Middle Babylonian Transition: History and Chronology of the Mesopotamian Dark Age », *Egypt and the Levant* 20, 2010, p. 453-463.

52 J. A. BRINKMAN, « Administration and Society in Kassite Babylonia », *JAOS* 124, 2004, p. 284-304.

53 J. S. TENNEY, *Life at the Bottom of Babylonian Society: Servile Laborers at Nippur in the 14th and 13th Centuries B.C*, CHANE 51, Leiden/Boston 2011, p. 140-144.

54 J. A. BRINKMAN, *A Political History of Post-Kassite Babylonia, 1158-722 B.C*, Roma 1968, p. 389.

55 BRINKMAN, *op. cit.* (n. 54), p. 113ff.

major catastrophes befell Babylonia, Adad-apla-iddina, has in fact left us more records than any other monarch of the dynasty.[56] The literary revival that took place during his reign of which there is some evidence (in scholarly colophons and the Uruk List of Kings and Scholars) is well acknowledged. The Babylonians held his repute high as a pious king (i.e., as the restorer of temples and preserver of temple rights), like another Isin II king, Marduk-šapik-zeri.[57]

Thus, it can be understood that Kassite and Post-Kassite Babylonia may have more than survived in the political and cultural sense. The same applies to the country's economic and social conditions, contrary to what is sometimes maintained. Some of the highly negative characterization of the social conditions of Babylonia under Kassite and Post-Kassite (i.e., Isin II) monarchs was based on data derived from the so-called kudurrus or entitlement grants, textual monuments typical of the period. The institution of kingship was understood to be losing its grasp of power, constantly currying favour with a class of social upstarts by means of gifts and tax exemptions. Similarly, the supposed end of the « automatic inheritance model », not only in Babylonia but also throughout the western periphery, in places such as Ugarit and Emar in Hittite Syria, were thought (as advocated mainly by Liverani)[58] to have promoted a new class of capitalist-based nobility.[59] This new social class of upstarts was explicitly identified in *The Babylonian Theodicy* with a nameless person called *bēl pāni*, who amasses wealth (ll. 52 and 63) and persecutes the protagonist (l. 275). The title *bēl pāni* was translated by Lambert as « nouveau riche » and by Albertz as « Emporkömmling », both (to single two out of many) following Landsberger's understanding of the term in his edition of *The Babylonian Theodicy* back in 1936.[60]

However, Brinkman has come to warn us not to use the evidence of the kudurrus to demonstrate a relative weakness of Kassite and Post-Kassite

---

56 BRINKMAN, *op. cit.* (n. 54), p. 141.

57 See C. WAERZEGGERS, « The Babylonian Chronicles: Classification and Provenance », *JNES* 71, 2012, p. 285-298; p. 296.

58 M. LIVERANI, « Land Tenure and Inheritance in the Ancient Near East: The Interaction between the 'Palace' and the 'Family' Sectors », *in* T. KHALIDI (ed.), *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East*, Beirut 1984, p. 33-44.

59 And recently, M. LIVERANI, « Historical Overview », *in* D. SNELL (ed.), *A Companion to the Ancient Near East*, Malden, Mass. 2005, p. 3-19; p. 13-14. S. SEMINARA, « Le Istruzioni di Šūpē-amēlī », *UF* 32, 2000, p. 487-529; p. 527-528, reads the wisdom composition *Šimâ Milka* as a reflection of and reaction to the collapse of the hereditary family-based principle of inheritance, following, even if not explicitly stated, Liverani's model. According to Seminara, it was this collapse that led to the critique of traditional values and the rise of nihilism in *Šimâ Milka*. For a critical assessment of Seminara's reading, see Y. COHEN, *Wisdom from the Late Bronze Age*, WAW 34, Atlanta 2013, p. 124-127.

60 B. LANDSBERGER, « Die babylonische Theodizee », *ZA* 43, 1936, p. 32-76; OSHIMA, *op. cit.* (n. 5), p. xxv opts for a neutral translation of *bēl pāni*, as simply « a rich man ».

kingship.[61] Considering the royal land grants and tax exemptions given by the monarchs as a sign of royal weakness is, to paraphrase Brinkman, difficult to reconcile with what is known of Kassite Babylonia. Neither is there much support for the suggestion that the customary inheritance model in Babylonia or elsewhere ended. The kudurrus, according to Brinkman, prove just the opposite – that the old families continued to enjoy their power by virtue of grants and exemptions given to them according to birthright.[62] As a number of critical reassessments of recent years have shown, the social model, which proposed a weakened kingship institution in conjunction with the end of the « automatic inheritance model » throughout the second half of the second millennium, has no basis in the reality of the times.[63] As such, there is no evidence for the existence of a new class of « nouveaux riches ». It certainly cannot be supported on the basis of a single term, the *bēl pāni* in *The Babylonian Theodicy*. And does it really mean « nouveau riche »?

The usage of the term *bēl pāni* according to CAD/P: 95 is very limited, almost always attested in The Babylonian Theodicy. Elsewhere, it appears in the lexical tradition and in a learned ancient commentary meant to explicate the composition itself.[64] Of course, it can be maintained that this exclusive term was purposely invented in order to identify a particular social class. One wonders, if that is the case, why is this class, assuming that it had some social reality beyond *The Babylonian Theodicy*, is not identified by any other recognizable term in additional sources. A surface comparison with other words to which *bēl pāni* was equated in the lexical tradition reveals that the semantic range of its original meaning ('the one in front') was expanded to include « the powerful one » or « the rich one », very much as its lexical synonyms — Sumerian á-tuku and Akkadian *bēl emūqi*, words whose primary meaning was « powerful, able-bodied person» — came to denote «a person of financial means ».[65] To conclude this issue, the mention of *bēl pāni* in *The Babylonian Theodicy* does not reflect a

61 BRINKMAN, *op. cit.* (n. 4), p. 21-23 and already BRINKMAN, *op. cit.* (n. 54), p. 118, 291-292.

62 Also D. J. SCHLOEN, *The House of the Father as Fact and Symbol: Patrimonialism in Ugarit and the Ancient Near East*, Studies in the Archaeology and History of the Levant, Winona Lake, Ind. 2001, p. 293-294, 297-298.

63 SCHLOEN, *op. cit.* (n. 62), p. 239-241, has offered a sharp critique of Liverani's reconstruction, which he characterizes as « based on questionable assumptions about social evolution in the ancient Near East » (ibid., p. 241). See also E. VON DASSOW, *State and Society in the Late Bronze Age: Alalaḫ under the Mittani Empire*, SCCNH 17, Bethesda Md. 2008, p. 112-116.

64 See again SPIECKERMANN, *op. cit.* (n. 38), p. 329, n. 3.

65 For the danger in assigning modern categories to ancient societies, all as much that such definitions cannot be avoided, see SCHLOEN, *op. cit.* (n. 62), p. 241; instructive on the difficulty of recognizing or defining class and its very questionable existence (in the modern sense of the world) is VON DASSOW, *op. cit.* (n. 63), p. 122-130. For the difficulty in identifying social or economic classes in Kassite Babylonian, as well a critique of using misleading modern nomenclature, see BRINKMAN, *op. cit.* (n. 52).

concrete reality of a particular social class. It simply denotes, like other words in Akkadian, a rich person in the general sense of the word.

After 1000 BCE Babylonia enters a dark age, and throughout the next two hundred years documentation is very sparse. It is probable that the *Myth of Erra* alludes to this period (if it was not composed then), because of the mention of Sutean attacks on Babylonia, as many scholars have suggested in the past (although an earlier period for the composition of this work is also possible). Nonetheless, as Brinkman states, not all was catastrophic.[66] Babylonia continued to exist both as a viable state and a political concept. The urban centers still held onto their importance, in spite of the fact that real political power probably shifted to people residing at the outlying areas of Babylonia, specifically to the Chaldeans.[67] This can be inferred from the ensuing periods, for example during the 8th century from the governor's archive at Nippur[68] or the inscriptions of the short-lived Suḫu dynasty.[69] Upon the establishment of the Chaldean dynasty, power was yet again restored to Babylon.[70] With that said, the existence of specific social conditions that were thought to give rise to a class of upstarts which in turn would be reflected in the literature of the times cannot be identified in the historical record, sparse as it is. Hence whether *The Dialogue of Pessimism*, if written around the 8th century as von Soden suggested, reflects any social transformation, remains doubtful.[71]

To conclude, one would have wished for more solid documentary evidence to observe any major social transformations in Babylonia following the fall of the First Dynasty of Babylon. The evidence derived from literary compositions must remain suspect and the conclusions based on the kudurrus and other sources seem for now unwarranted. As a consequence a social transformation in Babylonia and elsewhere in the ancient Near East may be regarded as no more than a construct influenced by the narratives of European class history and not one that rests on concrete data.

---

66 BRINKMAN, *op. cit.* (n. 54), p. 318.

67 J.A. BRINKMAN, « Babylonia in the Shadow of Assyria », *in* J. BOARDMAN *et al.* (eds.), *The Cambridge Ancient History* III/2, Cambridge 1991², p. 1-70; p. 10.

68 S. W. COLE, *Nippur. IV, The Early Neo-Babylonian Governor's Archive from Nippur*, Oriental Institute Publications 114, Chicago 1996, p. 1-6.

69 N. NA'AMAN, « The Contribution of the Suḫu Inscriptions to the Historical Research of the Kingdoms of Israel and Judah », *JNES* 66, 2007, p. 107-122.

70 See recently M. JURSA, « The Neo-Babylonian Empire », *in* M. GEHLER and R. ROLLINGER (eds.), *Imperien und Reiche in der Weltgeschichte: Epochenübergreifende und globalhistorische Vergleiche*, Wiesbaden 2014, p. 121-148.

71 Scholars have suggested that the work may understood as a social satire of the urban elites in a general fashion without recourse to viewing it as a reaction to a specific socio-historical condition. See, e.g., E. L. GREENSTEIN, « Sages with a Sense of Humor: The Babylonian Dialogue between a Master and his Servant and the Book of Qohelet », *in* R. J. CLIFFORD (ed.), *Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel*, Atlanta 2007, p. 55-65.

4. MESOPOTAMIAN WISDOM LITERATURE AND THE PROBLEM OF THEODICY

As mentioned, scholars have argued that after the Old Babylonian period a counter-trend was introduced to critique Mesopotamian religious thought concerned with divine retribution. This counter-trend was articulated in Mesopotamian wisdom literature in two ways. Divine retribution was questioned more than before, and, subsequently, a nihilistic or sceptical tone was introduced as a response to the failing of the principle of retribution. However, it can be demonstrated that a serious questioning of divine retribution and antagonistic or nihilistic points of view existed in Babylonian literature (Sumerian as well as Akkadian) side-by-side with traditional views of retribution. These trends are attested in the wisdom literature dated to the Old Babylonian and Post-Old Babylonian periods, albeit at times transmitted to us solely by Late Bronze Age manuscripts. Moreover, and this is the important point here, their exposition of the above-mentioned ideas should not be viewed as reactionary responses to a previously held theology.[72] The next paragraphs will be devoted to demonstrate this claim by examining the appearance of these ideas throughout select works.

Ideas criticizing or questioning divine retribution can be found in the great *Sumerian Proverb Collection*. Consider here the fable about the god Utu and the wolf:

> Utu saw the wolf eating and said: « As long as you will praise me you will grow fat ».[73]

---

72 Since the publication of J. NOUGAYROL, « Une version ancienne du 'Juste Souffrant' », *RB* 59, 1952, p. 239-250 and S. N. KRAMMER, « Man and His God », *in* N. NOTH and D. W. THOMAS (eds.), *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East (Fs H.H. Rowley)*, VT Supp. 3, Leiden 1955, p. 170-182, it has been recognized that the theme of the Righteous Sufferer appears in several Old Babylonian works that are dated earlier than *Ludlul Bēl Nēmeqi*. For surveys of these compositions (which we cannot fully afford here), see D. SITZLER, *Vorwurf gegen Gott: ein religiöses Motiv im alten Orient (Ägypten und Mesopotamien)*, Studies in Oriental Religions 32, Wiesbaden 1995 and UEHLINGER, *op. cit.* (n. 2).

73 SP 5. B 71 = B. ALSTER, *Proverbs of Ancient Sumer*, Bethesda, Md. 1997, p. 133. The translation follows J. KLEIN and N. SAMET, « Ethics and Religion in Sumerian Proverb Literature (Hebrew) », *Beit Mikra* 57, 2012, p. 106-132; p. 114. The translation of ETCSL (t.6.1.05: 5.x6) is similar: « Imagine a wolf is eating. Utu looks down on it and says: 'Provided you praise me you will grow fat,' would be the reply ». ALSTER (*ibid.*, p. 405) understands (very tentatively as he says) the proverb a bit differently: « Utu watching a wolf eating (said): 'How long will you praise [me]?' 'Till I grow fat!' (said the wolf) ». Alster continues to explain that the proverb's aim is to show that the wolf, concerned with filling its stomach, has total lack of respect for the gods. Following Alster's translation, D. KATZ, « Appeals to Utu in Sumerian Narratives », *in* P. MICHALOWSKI and N. VELDHUIS (eds.), *Approaches to Sumerian Literature: Studies in Honour of Stip (H.L.J. Vanstiphout)*, CM 35, Leiden 2006, p. 105-122; p. 116-117, 119, understands the proverb somewhat similarly, as the wolf mocking Utu. Such an interpretation is certainly possible, but there is no denying that the element of the wicked who prevails is embedded within whichever translation is chosen.

The moral of the proverb is clear. The unrighteous, like the wolf,[74] who enjoys ill-gotten gain will prevail as long as he continuously worships the gods, and in this case, no less than the divine judge Utu.[75] The much later *Dialogue of Pessimism* approaches a similar theme when the servant weighs the pros and cons of constant worship of the gods. You master, says the servant, when sacrificing to the god, will attain material wealth (as the traditional model of divine retribution dictates), but on the other hand, if you accustom your god to endless sacrifices he will always follow you like a dog.[76] Both the Sumerian proverb and the servant's warnings mean to critique the divine retribution model, because they say that eventually what the gods are interested in are rites and sacrifices, regardless of the believer's behaviour.[77]

Additional proverbs in the *Sumerian Proverb Collection* whose aim is to juxtapose the traditional position with a contradictory view that goes against the grain of the divine retribution model can be observed. Here is the following proverb:

The house built by a good man (lú-zid) was destroyed by a treacherous man (lú-lul).[78]

Remarkably, both the traditional model and critical position of divine retribution are expressed in the two opening proverbs of *Collection 1*. The first proverb of *Collection 1* reads:[79]

Who compares with Justice? It creates life.

---

[74] For a characterization of the wolf, see Liverani's structuralist analysis of the composition *The Fable of the Fox* (M. LIVERANI, « Portrait du héros comme un jeune chien », *in* J. M. DURAND, T. RÖMER and M. LANGLOIS (eds.), *Le jeune héros: recherches sur la formation et la diffusion d'un thème littéraire au Proche-Orient ancien: actes du colloque organisé par les chaires d'Assyriologie et des Milieux bibliques du Collège de France, Paris, les 6 et 7 avril 2009*, OBO 250, Fribourg and Göttingen 2011, p. 11-26).

[75] Compare *The Babylonian Theodicy*, ll. 48-51 (OSHIMA, *op. cit.* (n. 5), p. 11, 19; LAMBERT, *op. cit.* (n. 28), p. 75): « Has the wild-ass, the onager, which has sated with ears of barley, paid attention to the one who guarantees divine wisdom? Does a savage lion who eats the choicest flesh bring flour offering to appease the goddess's anger? » Cf. Job 1:9 and see GREENSTEIN, *op. cit.* (n. 10), p. 339.

[76] See GREENSTEIN, *op. cit.* (n. 71), p. 60.

[77] Even if not implicitly stated in the servant's warning, there lies the assumption that man should be rewarded for his pious behaviour, which includes, as expressed time and again in Mesopotamian literature, not only the maintenance of the *cultus* but also just behaviour; see for example the composition *The Counsels of Ur-Ninurta* (n. 2), and consider, *inter alii*, M. J. GELLER, « Taboo in Mesopotamia (A Review Article) », *JCS* 42, 1990, p. 105-117. For the religious critique expressed in this verse, see N. SAMET, « The Babylonian Dialogue between a Master and his Slave - A New Literary Analysis (Hebrew) », *Shnaton: An Annual for Biblical and Ancient Near Eastern Studies* 18, 2008, p. 99-130; p. 122-124 and 130. Compare also the verse from *Šimâ Milka*, l. 59 (COHEN, *op. cit.* (n. 59), p. 89): « Do not mock a god whom you have not *provided*(?) with food »; and *The Babylonian Theodicy*, ll. 70-71 (OSHIMA, *op. cit.* (n. 5), p. 20; CAD/Š3, p. 401): « Those who do not seek the god walk the way of (financial) success; those who supplicate become poor and weak. »

[78] SP 2.142 = ALSTER, *op. cit.* (n. 73), p. 72.

[79] SP 1.1 = ALSTER, *op. cit.* (n. 73), p. 6, 341.

This proverb, as Alster explains in his commentary, stands as a motto for the fundamental concept of wisdom or didactic literature: the righteous man will succeed for justice is life itself. But on the other hand, there are cases when evil will prevail, as the subsequent proverb informs us. The second proverb of *Collection 1* runs as follows:[80]

If Wickedness exerts itself, how will Utu succeed?

The two proverbs are placed at the very beginning of the *Sumerian Proverb Collection* almost to declare the heuristic nature of Mesopotamian wisdom literature, whose efficacy depends on contradiction, dialogue, and the expression of multiple voices.[81]

In most cases the critical assessment or questioning of divine retribution in Mesopotamian literature is achieved by introducing a protagonist, usually called by modern scholarship the Righteous Sufferer.[82] It is this persona, speaking in the first person, who stars in *Ludlul Bēl Nēmeqi* and *The Babylonian Theodicy* – he is the sufferer who recognizes he

---

80 SP 1.2 = ALSTER, *op. cit.* (n. 73), p. 6.

81 Consider also KLEIN and SAMET, *op. cit.* (n. 73), p. 126, n. 88. It can be argued that the dialogue-form was the preferred literary form for contrasting arguments or opinions, perhaps even favoured in introducing sceptical notions. See here K. VAN DER TOORN, « The Ancient Near Eastern Literary Dialogue as a Vehicle of Critical Reflection », *in* G. J. REININK and H. L. J. VANSTIPHOUT (eds.), *Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Mediaeval Near East: Forms and Types of Literary Debates in Semitic and Related Literatures*, Leuven 1991, p. 59-75 and H. L. J. VANSTIPHOUT, « The Mesopotamian Debate Poems: A General Presentation. Part I », *ASJ* 12, 1990, p. 271-318; H. L. J. VANSTIPHOUT, « The Mesopotamian Debate Poems: A General Presentation. Part II: The Subject », *ASJ* 14, 1992, p. 339-367. J. L. CRENSHAW, « Theodicy and Prophetic Literature », *in* A. LAATO and J.C. DE MOOR (eds.), *Theodicy in the World of the Bible*, Leiden and Boston 2003, p. 236-255; p. 243, calls the form a « philosophical dialogue », which explores the problem of divine justice. A dialogue-like structure utilized to introduce sceptical ideas is found in the wisdom composition *Šimâ Milka* (composed in Old Babylonian period, although attested in Late Bronze Age manuscripts). The composition contrasts traditional wisdom with nihilistic attitudes by means of a speech delivered by a father and its answer given by his son (COHEN, *op. cit.* (n. 59); LAMBERT, *op. cit.* (n. 30)). Another dialogue that introduces a nihilistic approach is found in the composition *Enlil and Namzitarra*, for which see below.

82 The tagging of the protagonist as the Righteous Sufferer was sometimes criticized as being overtly influenced by the figure of Job. It was argued that because, unlike Job (although see above n. 10), the Mesopotamian protagonist admits to having sinned, the title given to him is inadequate. E.g., ALBERTZ, *op. cit.* (n. 37), p. 48-49; SITZLER, *op. cit.* (n. 72), p. 180-185; and recently T. OSHIMA, *Babylonian Poems of Pious Sufferers: Ludlul Bēl Nēmeqi and the Babylonian Theodicy* forthcoming. A summary of recent opinions can be found in UEHLINGER, *op. cit.* (n. 2). WEINFELD, *op. cit.* (n. 36), and similarly, W. G. LAMBERT, « A Further Attempt at the Babylonian 'Man and His God' », *in* F. ROCHBERG-HALTON (ed.), *Language, Literature, and History: Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner*, American Oriental Series 67, New Haven 1987, p. 187-202; p. 201, for example, concluded that the complaints issued by the Righteous Sufferer demand a comparison with the Psalmodic literature rather than with the Job story. However, since the concern lies here with the role of the protagonist in introducing doubt to the traditional system of divine retribution (as Job does), the title can be maintained as befitting a questioner of acceptable religious beliefs.

has sinned but seeks to understand in what way. This same figure introduces very similar concerns in a composition called *The Righteous Sufferer from Ugarit* (published as *Ugaritica* 5, no 162 [RS 25.460]), named after its place of discovery.[83] The tablet was found at Ugarit, but it was not composed by the city's scribes. It was written in Akkadian in one of the cities of Babylonia sometime during the Late or Post Old Babylonian period (ca. 1600–1500) and, although not necessarily in a direct fashion, it was transmitted from there to Ugarit.[84] This piece of literature, with only forty-five lines preserved, is considered by some to be the literary precursor or Ur-text of *Ludlul Bēl Nēmeqi*.[85] Additional Old Babylonian

[83] The sufferer in *The Righteous Sufferer from Ugarit*, as in *Ludlul Bēl Nēmeqi*, is guilty of the sin of ignorance. However, unlike in *Ludlul Bēl Nēmeqi*, the sufferer does not explicitly articulate his sin; and neither does he confess to his ignorance of the nature of his sin. Regardless, as a premise for understanding this piece, the basic concept of divine retribution must be held: I am punished because I have sinned. Hence, it can be argued, that the sufferer's confession of guilt is missing because the tablet from Ugarit is incomplete (or alternatively, it was transmitted as incomplete). In the original composition it would have been featured, as in other works. This premise of sin is found also in other Righteous Sufferer works. A notable example is seen in the composition the Sumerian *Man and His God*, where we are informed that man was born sinful (ll. 103-105): « They say—the wise men—a word true and right: 'Never has a sinless child been born to its mother, a mortal has never been perfect, a sinless man has never existed from old!' ». Translation by J. KLEIN, « Man and his God: A Wisdom Poem or a Cultic Lament? », *in* P. MICHALOWSKI and N. VELDHUIS (eds.), *Approaches to Sumerian Literature: Studies in Honour of Stip (H.L.J. Vanstiphout)*, CM 35, Leiden/Boston 2006, p. 123-144. Klein compares these lines to *The Babylonian Theodicy*, ll. 276-280.

[84] M. DIETRICH, « Ša Marduk adallal "Die 'Heilkraft' von Marduk preise ich": Ein ugaritischer Leidender und sein Verhältnis zu Marduk. RS 25.460 neu interpretiert », *in* H. NEUMANN and P. SUSANNE (eds.), *Wissenkultur im Alter Orient: Weltanschauung, Wissenschaften, Techniken, Technologien*, Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 4, Wiesbaden 2012, p. 183-223; p. 217-218, argued for a strong local influence on the poem's composition on the basis of a few lexical items and an analysis of some of its unique phonological features. However, I remain unconvinced. Orthographical and other anomalies in this manuscript, as in many Western Periphery manuscripts, can be explained otherwise and need not be taken as evidence of a local composition.

[85] T. OSHIMA, *Babylonian Prayers to Marduk*, ORA 7, Tübingen 2011, p. 50, 206-207, understands that the text from Ugarit is, at least partly, a precursor to *Ludlul Bēl Nēmeqi*. He explains that « it is evident that this text [*The Righteous Sufferer from Ugarit*] does not belong to the poem which we know from the first millennium manuscripts. However, one could still suggest that this is a part of an unknown Old Babylonian version or of a forerunner to *Ludlul Bēl Nēmeqi*…(t)herefore it is also possible that what we know as *Ludlul Bēl Nēmeqi* is in fact a later reworked and expanded version of *Ugaritica* 5, *no. 162* ». DIETRICH, *op. cit.* (n. 84), p. 190-191, 219, acknowledges a thematic relationship and a stylistic similarity between the two works, but states that a difference between the two should be noted. In the Ugarit piece, the sufferer does not explicitly blame his god, unlike, as Dietrich claims, in *Ludlul Bēl Nēmeqi* (although, this is arguable; see n. 82). A. ANNUS and A. C. LENZI, *Ludlul bēl nēmeqi: The Standard Babylonian Poem of the Righteous Sufferer*, SAACT 7, Helsinki 2010, p. xviii, n. 28, refuse to acknowledge the debt that *Ludlul Bēl Nēmeqi* owes to the Ugarit piece. They claim the two are too further apart to prove an explicit (even if not direct) connection.

compositions which introduced similar themes, and which were probably composed somewhat earlier than *The Righteous Sufferer from Ugarit*, are the Sumerian *Man and His God*, and its Akkadian counterpart, *Le Juste Souffrant*, now more commonly called *The Babylonian Man and His God*.[86] The origin of the Righteous Sufferer motif is considered to lie in letter-prayers and penitential psalms that introduce pleas and complaints of petitioners.[87] Here is my translation of the composition from Ugarit:

Bad dreams kept besetting me at night,
My omens became ever more troubling, changing like […],
The diviner could not determine the meaning of my oracular prognosis,
The Judge (i.e., the god Šamaš) does not hand out (my) omen,
(My) omens are confused, (my) extispicy totally senseless,
The interpreter used up the incense (for smoke omens), the diviner—the lambs,
The experts debated about my *tablets concerned with the situation*, but they did not say when my illness will end,
The family has assembled in order *to mourn* (over me) before (my) time,
The kin by marriage were standing *as gloom was imposed*,
My brothers (were mournful) like the *maḫḫû* personnel bathed in their own blood,
My sisters were pouring *fine oil*,
Until the lord lifted my head,
Reviving me from the dead,
Until Marduk the lord lifted my head,
Reviving me from the dead,
I ate scarce bread,
[(I drank) as dri]nk blood and *brine*,
And [at nigh]t, sleep would not overcome me,
[I was sleep]less my entire night,
…(corrupt line)… My heart … *My belly was starved*.
[Because] I was so sick, I am *wasting away*.
[…]…which troubled me…,
My [*tea*]*rs* are like my food rations.
Marduk must not be forgotten! Marduk is to be praised!
[Wit]hout Marduk, the breath of my mouth would have departed,
Would not the […] cried out …
I praise, I praise the deeds of my lord,
[the deeds of] Marduk I praise,
[the deeds of] (even) an angry god I praise,

---

86 For the Sumerian *Man and His God* see KLEIN, *op. cit.* (n. 83); for the Babylonian version, see LAMBERT, *op. cit.* (n. 82) and NOUGAYROL, *op. cit.* (n. 72).

87 W. W. HALLO, « Individual Prayer in Sumerian », *in* W. W. HALLO (ed.), *The World's Oldest Literature*, CHANE 35, Leiden/Boston 2010 (1966), p. 255-285; p. 267, 272. One is encouraged to read the introduction in OSHIMA, *op. cit.* (n. 82), in order to see how much *Ludlul Bēl Nēmeqi* is indebted to Mesopotamian literary traditions, in particular, to Old Babylonian letter prayers. KLEIN, *op. cit.* (n. 83), p. 139, considers these traditions even older, all the way back to the Old Akkadian period.

[the deeds of] (even) an offended goddess I praise,
Praise! Praise! So that you will not come to shame, praise!
[*To*] Marduk—I *pray* to him, I *pray* to him,
[*The one wh*]*o* struck me but then was merciful to me,
He held me back and bound me,
He broke me and *tore* me,
He shattered me and rendered me limp,
He cast me aside but picked me up again,
He threw me down but raised me up,
He saved me from death's mouth,
He raised me from the Netherworld,
He broke the weapons of my smiter,
He took the spade from the hand of the one who wished to bury me,
He opened my covered eyes,
He set right [*the speech of*] my mouth,
[*He*…] … my ears … (The tablet breaks here)

We find the speaker suffering—he is sick and seeks the help of professional diviners and experts. They, however, cannot assist him in resolving his problem. It seems that the god Šamaš (« the Judge » in the poem) refuses to divulge the speaker's omens or portent signs. Being sick and without knowledge of the reasons of his sickness because his omens are obscure, hence not armed with the necessary expiatory rites, the speaker stands on the edge of death. He offers Marduk praise, not forgetting to thank his own personal gods. He is only saved when Marduk intervenes. Hence, the solution to the problem of suffering is to pray continuously for Marduk and unwaveringly trust in the god(s). In *Ludlul Bēl Nēmeqi* a step beyond is taken when the sufferer recognizes his own sin and then expresses his sense of helplessness in light of the incomprehensibility of the ways of the gods. After instructing the people to keep the god's rites and respect the goddess's name, the Sufferer is at a loss to discover what can be pleasing to one's god. As he says,[88]

What is proper to oneself is an offense to one's god,
What in one's own heart seems despicable is proper to one's gods.
Who knows the plan of the gods (*ṭēm ilī*) in heaven?
Who understands the plans of the underworld gods?
Where have mortals learnt the way of a god?
He who was alive yesterday is dead today.
For a minute he was dejected, suddenly he is exuberant.

88 *Ludlul Bēl Nēmeqi*, II 34-40 = LAMBERT, *op. cit.* (n. 28), p. 40-41. I follow Oshima in translating *ṭēmu* as « plan », but other understandings of this semantically loaded word can be allowed.

The conclusion is that human fate is unpredictable. This is exemplified in *The Babylonian Theodicy* in the reply of the Friend to the Sufferer's complaints:[89]

Like the centre of the heavens, the plans of the god are dis[tant],
The command of god and goddess is not hea[rd],
(and yet) humanity is well versed in the rituals.

Hence the fates of mankind are predetermined and can be incomprehensible. Notice what the composition of *The Ballad of Early Rulers* has to say in regards to the fates of mankind:[90]

The fates are determined by Ea,
The lots are drawn according to the will of the god…
Like the heaven is distant, no one at all can reach (the fates of mankind),
Like the depths of the netherworld, nobody can know (them).

Changes are inevitable as they are unpredictable, like the following section of proverbs appended to *The Ballad of Early Rulers* informs us:[91]

Mankind does not recognize its own [life-span],
Decisions over its day (i.e., life) and its night (i.e., death) are with the god,
None can reveal mankind's workload (i.e., life-span),
One should not speak in disrespect of others,
One should not treat the weak contemptuously.
The cripple may overtake the runner,
The rich may beg the poor.
This is the fate of the sound person.

This reversibility of fate is acknowledged also in *The Babylonian Theodicy* (ll. 76–77), but the focus of suffering is accentuated, as the Sufferer experiences this change of fate directly upon himself:

The cripple is ahead of me, the fool is my superior.
The scoundrel is famous, but I am debased.

Since there is no way of discovering our fate, regardless of our actions, because the ways of the gods are unknown, all that remains is to enjoy life

89 *The Babylonian Theodicy*, ll. 82-84 = OSHIMA, *op. cit.* (n. 5), p. 36; see also ll. 256-264 = ibid., p. 24-25.
90 COHEN, *op. cit.* (n. 59), p. 133. As Nili Samet brings to my attention, this literary motif (« like the heaven is distant… »), which will be found also in later wisdom compositions (*The Babylonian Theodicy* and *Dialogue of Pessimism*), was already articulated in a few Sumerian compositions collectively known as « níg-nam nu-kal (Nothing is of worth) ». They will be discussed below. The relationship of *The Ballad of Early Rulers* with later sceptical compositions was stressed by LAMBERT, *op. cit.* (n. 30).
91 COHEN, *op. cit.* (n. 59), p. 137.

before endless death, as *The Ballad of Early Rulers* urges us to do, adopting a nihilistic stance towards life.[92]

The Ballad of Early Rulers, as presented here in its bilingual (Sumerian and Akkadian) version, is known from copies found at Emar and Ugarit. However it was composed earlier during the Old Babylonian period, as its Sumerian-only version testifies. As has been demonstrated by Alster,[93] the Ballad's *carpe diem* attitude was already exemplified by a few short Old Babylonian Sumerian compositions, collectively called « níg-nam nu-kal ». They include the following sentences:[94]

> Nothing is of worth, but life itself is sweet.
> When is a man not rich, when is he rich?

These short compositions encapsulate the nihilistic sense found in later works, namely, that comprehension of the gods' ways is impossible, material wealth is fleeting (and see below), and so the only escape is to enjoy life.

A critical attitude directed against the traditional model of divine retribution can also be found in a short dialogue-like wisdom composition named after its two characters, *Enlil and Namzitarra*. In this composition, the protagonist rejects the idea of divine retribution or reward for good deeds, and like Qohelet, claims that such prizes are of no avail. The plot of the story, as presented here from the Post-Old Babylonian version found in Emar and Ugarit, is itself something of a folktale. It tells of how the mortal Namzitarra was hurriedly walking by when he met the god Enlil, who, however, was disguised as a crow. When asked by Enlil who he is, Namzitarra sees through the god's disguise and names him. We enter at this point:[95]

> Namzitarra: « You are Enlil! »
> Enlil: « [Wh]at is you name? »
> (Namzitarra): « Namzitarra is my name ».
> (Enlil): « Your [fate] will be decreed [in accordance with your name], … may it be that …you will have silver, you will have lapis lazuli gems, you will have cattle, you will have sheep. »
> (Namzitarra): « [To whe]re will I take your silver, your lapis lazuli gems, your sheep? The days of mankind are approaching, day after day—so it

92 Thus it is seen that the idea about the unknown plans of the gods regarding mankind is not newly expressed in *The Babylonian Theodicy*, *pace* VAN DER TOORN, *op. cit.* (n. 12), p. 73, 80.

93 B. ALSTER, *Wisdom of Ancient Sumer*, Bethesda, Md. 2005, p. 265ff.

94 ALSTER, *op. cit.* (n. 93), p. 269, translates a bit differently: « Nothing is of value, but life itself should be sweet-tasting. When does a man not own some piece of property and when does he own it? » Nili Samet suggests to me this understanding: « When a man does not have wealth - he has wealth! »

95 COHEN, *op. cit.* (n. 59), p. 151-163. The interpretation follows here Y. COHEN, « 'Enlil and Namzitarra': The Emar and Ugarit Manuscripts and a New Understanding of the 'Vanity Theme' Speech », *RA* 104, 2010, p. 87-97. The previous understanding of the story regarded Enlil as the speaker of the « vanity theme ».

(life) will diminish, month after month—so it will diminish, year after year—so it will diminish, […]—so it will diminish, 120 years—so will be the limit of mankind's life…from *that day* till now as long as mankind lived! I am going home, do not stop me, I am in a hurry! »

At this point Namzitarra goes home and the story comes to its end. The conclusion the reader is left with is that the entire system of divine retribution – material rewards for good deeds, such as Namzitarra's – is to be rejected.[96] This work articulates the nihilistic notion, which will be found in later works, as in *The Babylonian Theodicy* and chiefly in *The Dialogue of Pessimism*, that gains such as wealth, happiness, or children rewarded by the god(s) for pious behavior under the scheme of divine retribution are to be altogether rejected because they are futile. Justly compared with Qohelet, who will tell us that nothing matters, these works, *Enlil and Namzitarra* included, undermine the entire basis of divine retribution since they explain that we are all going to die anyway.[97]

Naturally the ideas found in the Old Babylonian period became more developed in compositions from the end of the second millennium and the first millennium, as the means of literary expression became more sophisticated and as authors came to have at their disposal a wide array of literary models and tropes stretching back a thousand years.[98] Such

---

[96] In my eyes, as difficult as it may be for the modern reader to grasp, Namzitarra, by recognizing the divine presence, committed a pious act, hence he deserved his rewards. In the Old Babylonian Sumerian version there is another resolution to the story. Namzitarra rejects Enlil's gifts but accepts another prize worthy in his eyes — a prebend in the temple of Enlil for his future generations. However, in the updated version from Emar this part is omitted and the story ends with Namzitarra walking away empty-handed. Some scholars suggested that this part was dropped out of the Emar composition because it was deemed historically anachronistic or no longer understood, especially in the Western Periphery sites, such as Ugarit or Emar, where the prebend institution of the Old Babylonian period was never at home. See, e.g., J. S. COOPER, « Puns and Prebends: The Tale of Enlil and Namzitarra », *in* W. HEIMPEL and G. FRANTZ-SZABÓ (eds.), *Strings and Threads: A Celebration of the Work of Anne Draffkorn Kilmer*, Winona Lake, Ind. 2011, p. 39-43; p. 42. However, I argue that this part about gift of the prebend was intentionally omitted in order to allow the full development of the «vanity theme». Namzitarra rejects all material goods because everything is deemed as worthless. Compare also the words of the son to his father in *Šima Milka*, ll. 118'-145' = COHEN, *op. cit.* (n. 59), p. 96-101.

[97] Compare the words of the Sufferer in *The Babylonian Theodicy*, ll. 133-143, as he rejects all wealth and *in extremis* behaves amorally. Note that *Enlil and Namzitarra* as well as *Šimâ Milka* were hardly understood till additional manuscripts were discovered at Emar and Ugarit (D. ARNAUD, *Corpus des textes de bibliothèque de Ras Shamra-Ougarit (1936-2000) en sumérien, babylonien et assyrien*, Aula Orientalis Supplementa 23, Barcelona 2007; COHEN, *op. cit.* [n. 59]). Thus the statement of VAN DER TOORN, *op. cit.* (n. 14), p. 113, that the theme of the rejection of earthly goods is hardly documented before *The Babylonian Theodicy* demands a reassessment. For the comparison between *Qohelet* and *The Ballad of Early Rulers*, see LAMBERT, *op. cit.* (n. 30); for Qohelet and *Enlil and Namzitarra*, see A. GIANTO, « Human Destiny in Emar and Qohelet », *in* A. SCHOORS (ed.) *Qohelet in the Context of Wisdom*, BETL 136, Leuven 1998, p. 73-79.

[98] See UEHLINGER, *op. cit.* (n. 2).

devices, for example, allowed the focus on the suffering of the individual to sharpen. Notably, recourse to a specialized vocabulary, harvested from the world of the professional diviner or medical practitioner, heightened the tension around the suffering of the protagonist, and enhanced the dramatic effect (at least on the modern reader). The social horizon of the authors themselves may have changed, as argued by Paul-Alain Beaulieu, as a result of the growing mutual dependency of the learned scholar and his patron, the Babylonian king. This may have caused the figure of the Righteous Sufferer to undergo a change: from an undefined member of the upper class to a professional practitioner.[99] Regardless of these developments, it is clear that divine retribution was as much challenged or critiqued as it was appraised or defended from its first literate articulations in the early literature of the Old Babylonian period to the sophisticated creations of the Kassite and Post-Kassite periods.

5. CONCLUSIONS

The origins behind the history of an idea are difficult to discern: what engendered the view that the Problem of Theodicy in Mesopotamia surfaced as the result of historical or social change is never explicitly pronounced in the views of scholars we have studied. Surely, the choice of ancient works was limited and editions and commentaries at the disposal of scholars were much scarcer than available today. Hence it can be expected that previous scholarship reached conclusions that would not necessarily have been drawn today. Regardless of this state of affairs, a positivist streak can be detected throughout—a linear process which leads to a tidy resolution. Jacobsen assumed an age of innocence when divine retribution was taken at face value and not questioned. Such ideas consider ancient believers, Sumerians in that case, as people with child-like minds. It assumes an Eden that ignores what stands at the core of many religious systems — that believers understand that they are not always rewarded for their devotion. In other words, we are asked to believe that in the history of religious life in Mesopotamia a naive stage of the surrounding world took hold, until through time, the significance of the Problem of Theodicy was understood.[100] From Lambert's point of view, the Problem of Theodicy arose only with the change in the social and religious makeup of Babylonia, from the advent of the Amorites and

---

[99] P.-A. BEAULIEU, « The Social and Intellectual Setting of Babylonian Wisdom Literature », *in* R. J. CLIFFORD (ed.), *Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel*, Symposium Series 38, Atlanta 2007, p. 3-19, speaks about the growing role of diviners or exorcist-priests in the court of the Kassite kings, when the interaction between this professional class and the institution of kingdom intensified. See also here OSHIMA, *op. cit.* (n. 81), who reads *The Babylonian Theodicy* and *Ludlul Bēl Nēmeqi* as works of scholars reacting to the expanding cult of Marduk in Babylon in the Kassite and Post-Kassite periods.

[100] Also VON SODEN, *op. cit.* (n. 10); see GREEN, *op. cit.* (n. 11).

eventually the decline of Babylonia in the Kassite period. These changes introduced the questioning of divine justice and the fates of men, when gods were no longer considered as wild as in Sumerian literature, but morally attuned.

It needs to be asked whether this *Religionsgeschichte* was influenced by the way biblical scholars usually understood the course of divine retribution in ancient Israel: first a collective sense of sin and punishment like the traditional divine retribution model (as in Deuteronomy), then a rejection of collective or generational responsibility (by Jeremiah and especially Ezekiel), and finally a questioning of the basis of divine retribution, as in *Qohelet* or *Job*, books regarded as theodicies that were written in the exilic and post-exilic periods. This process was understood in historical terms. The traditional retribution principle was rejected because of a historical experience of a whole people (namely, destruction and exile).[101] When the divine retribution model was rejected, after the exile, the Problem of Theodicy relied on explanations such as the mystery of god's way (as reflected by Zophar and Elihu in the *Book of Job*) and later, eschatology.

With this background, Albertz's aim can be better understood. He sought a historical Mesopotamian scenario to mirror his understanding of the Problem of Theodicy in ancient Israel. Van der Toorn based his ideas on a more elaborate socio-historical model of thesis and antithesis, or in his words, of dogmas and counter-dogmas. His project of delineating change across time in Mesopotamian thought was to support his thesis regarding the canonization of a set of a revelatory corpus, in other words, the Hebrew Bible.[102] The Mesopotamian evidence, according to his interpretation, was to provide a parallel process (although, of course not exact), with stepping stones along the way: from oral traditions to a written canonical corpus; and from the traditional divine retribution model to scepticism and from there to revelation. As van der Toorn states, he

[101] See for example, W. EICHRODT, « Faith in Providence and Theodicy in the Old Testament (1934) », *in* J. L. CRENSHAW (ed.), *Theodicy in the Old Testament*, Issues in Religion and Theology 4, Philadelphia 1983, p. 17-41. A. LAATO, « Theodicy in the Deuteronomistic History », *in* A. LAATO and J. C. DE MOOR (eds.), *Theodicy in the World of the Bible*, Leiden and Boston 2003, p. 183-235, considers that the crisis in the traditional divine retribution model was initiated by the death of Josiah (and also CRENSHAW, *op. cit.* (n. 81), p. 248-249). CRENSHAW, *op. cit.* (n. 14), p. 444, 447, sees in two historical events — the fall of Israel in 722 and of Judah in 587—precipitators of the Problem of Theodicy. Crenshaw, however, stays away from a diachronic description and speaks about distinct theodicies without committing himself to their timeframe or to the question of whether they are contemporarily thought of and articulated. Compare the understanding of such a historical process by GREEN, *op. cit.* (n. 11), p. 435.

[102] Also VAN DER TOORN, *op. cit.* (n. 49) and K. VAN DER TOORN, « Why Wisdom Became a Secret: On Wisdom as a Written Genre », *in* R. J. CLIFFORD (ed.), *Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel*, Atlanta 2007, p. 21-29.

since abandoned this line of interpretation to explain the appearance of revelation in Mesopotamian texts.[103]

The present essay has come to challenge the idea that the Problem of Theodicy was introduced to Mesopotamian literature as a reaction to social or historical circumstances. First, support for historical or social catastrophic scenarios that allegedly promoted the rise of the critical discussion of divine retribution was denied. It was demonstrated that the Kassite and Post-Kassite periods, considered at times the « Middle Ages », were not as dire as portrayed. Moreover, it was shown that these historical eras were reconstructed from the very sources they were supposed to have inspired, when literature was understood as a historical document in its narrowest sense. Secondly, it was argued that with a growing and substantial corpus of works dating to the Old Babylonian and Post-Old Babylonian period, it is now possible to trace some of the ideas found in Kassite and Post-Kassite texts to older proverbs and wisdom compositions. The questioning of divine retribution by the Righteous Sufferer in a number of works, the realization of the incomprehensibility of the god(s)'s way, the reversibility of man's fate, and the rejection of material wealth or goods, as part of a nihilistic trend, were all seen to be found, in one way or the other, in these early compositions. They all stem from the confrontation with the Problem of Theodicy, without any particular catastrophe looming in their background, either explicitly or implicitly, wishing to answer a question common to many religious systems,[104] Why is there suffering in the world of the (innocent) believer.

RÉSUMÉ

Le présent essai a pour objet de questionner l'idée selon laquelle le problème de la théodicée aurait été introduit dans la littérature mésopotamienne comme une réaction à des circonstances sociales ou historiques précises. L'article refute la théorie qui prétend que des scénarios catastrophistes, historiques ou sociaux auraient favorisés la montée d'une mise en question de la rétribution divine aux périodes cassite et post-cassite qui étaient loin d'être des phases de « moyen-âge ». Avec l'augmentation substantielle des œuvres datant des périodes paléo-babylonienne et post-babyloniennes, il était désormais possible de trouver la trace de certaines des idées découvertes dans les textes cassites et post-cassites dans des proverbes et des compositions de sagesses antérieurs.

---

103 VAN DER TOORN, *op. cit.* (n. 50).

104 D. BODI, « The Retribution Principle in the Amorite View of History: Yasmaḫ-Addu's Letter to Nergal (ARM I 3) and Adad's Message to Zimrī-Līm (A. 1968) », *ARAM*, forthcoming, in his analysis of early Mesopotamian and Israelite historiographical writing considers a Mediterranean cultural milieu (Mesopotamia included) that holds a notion of divine retribution at the core of its religious systems.

La colère et le repentir d'Élohim sont-ils des questions pertinentes pour le livre de Qohélet ?

Jean-François Landolt, Université de Lausanne

Le livre de Qohélet, vraisemblablement produit à Jérusalem vers le milieu du 3e siècle avant n. è[1]. est souvent considéré comme un livre « étrange »[2] dans la Bible hébraïque quand on ne s'empresse pas de le qualifier d'hétérodoxe. Mais par rapport à quoi, à quelle orthodoxie présumée ? La question restera ouverte dans cette étude. Il est néanmoins une chose que l'on pourrait dire en reprenant des propos de Gerhard Von Rad : Qohélet a établi son camp à la frontière la plus éloignée du yahwisme[3].

C'est un texte dit « de sagesse » et, en tant que tel, il dépasse ou évite la perspective historique du Pentateuque et des prophètes antérieurs et postérieurs (histoires de Dieu avec son peuple …). Son enseignement ne provient pas d'une théologie de l'alliance mais d'une théologie de la création, du créé. Cela prendra, je l'espère, son sens dans ma réponse à la question du titre. Une question qui laisse entendre déjà l'idée soutenue et dont peu de monde, je pense, devrait s'étonner.

Qui connaît un peu le livre de Qohélet sait qu'il n'est pas connu pour des considérations sur la colère et encore moins sur le repentir divins. Les travaux portant sur la colère de dieu dans la Bible hébraïque font le plus souvent l'impasse sur ce texte. Prenons par exemple *Der Zorn Gottes im Alten Testament* de Jörg Jeremias[4] qui n'y fait aucune référence. Et si Ralf Migglebrink dans son *Der zornige Gott* évoque le livre de Qohélet, c'est comme un contre exemple. Il y consacre deux pages et demie intitulées « La réfutation empirique de la relation entre acte et conséquence comme crise de la pensée sapientielle »[5].

Il n'est pourtant pas interdit de parler de colère de Dieu dans le livre de Qohélet et, colloque sur la question ou pas, il est même requis de le faire

---

1 Pour ce quasi consensus, cf. par exemple C. R. Jr. Harrisson, *Qoheleth in social – historical perspective*, Ann Arbor 1991, p. 23 *sq.* ; T. Krüger, *Qoheleth. A commentary*, Mineapolis 2004, p. 19 *sq.* ; M. R. Sneed, *The Politics of Pessimism in Ecclesiastes. A Social-Science Perspective*, Atlanta 2012, p. 85 *sq.*.

2 Pour cette expression, J. L. Crenshaw, « Odd Book In : Ecclesiates », *BRev* 6, 1990, p. 28.

3 G. Von Rad, *Old Testament Theology*, vol. 1, New York 1962, p. 458.

4 J. Jeremias, *Der Zorn Gottes im Alten Testament*, Neukirchen – Vluyn, 2011[2] [2009].

5 R. Migglebrink, *Der zornige Gott : die Bedeutung einer anstössigen biblischen Tradition*, Darmstadt 2002, p. 58-60.

pour clarifier une curiosité du texte. Il est question une seule fois de l'éventuelle irritation du Dieu dans le livre, en Qo 5,5 :

> Ne donne pas ta bouche pour faire pécher ton corps et ne dis pas devant le messager : cela est une erreur. Pourquoi le dieu se mettrait-il en colère/s'irriterait-il (קצף) contre ta voix et détruirait-il l'œuvre de tes mains ?

Mais même les travaux s'arrêtant en particulier sur la péricope dans laquelle on lit cela ne s'interrogent le plus souvent pas vraiment sur le statut de la colère du dieu en Qo 5,5. Elle est lue le plus souvent comme une raison aux admonitions qui l'entourent et non dans sa singularité.

Après une brève réflexion sur la sagesse biblique pour tenter de situer celle du livre de Qohélet, je vais proposer un commentaire du passage évoquant la colère de Dieu.

Ensuite, cherchant à évaluer plus largement la plausibilité du motif de la colère de Dieu, à défaut d'autres occurrences dans le livre, je m'intéresserai à la crainte et au jugement de Dieu dont on peut dire qu'ils proviennent tous deux d'un même imaginaire, c'est-à-dire d'un même univers de représentations, que sa colère.

Enfin, rejoignant mes premières réflexions sur la sagesse, je tenterai de fonder mon affirmation de la non-pertinence de l'idée de colère de Dieu dans le livre de Qohélet en me tournant vers sa conception du monde créé.

SAGESSE ET SAGESSE

Texte de sagesse, le livre de Qohélet l'est parmi d'autres dans les *Ketubim*, la troisième partie de la Bible hébraïque. Proche du livre de Job avec qui il partage, à sa manière, une remise en cause du principe de la rétribution, il cotoie encore le livre des Proverbes dont on peut distinguer diachroniquement plusieurs sections. Sans entrer dans le détail, disons que les neuf premiers chapitres qui auraient été formulés à l'occasion de la rédaction finale de Proverbes au 3e s. avant n. è. proposent, à la même époque, une voie concurrente de Qohélet tandis que Pr 10 *sq.* qui constitue un ensemble plus ancien permet, d'après Thomas Krüger, « une appréciation de la sagesse proche de celle qui constitue le point de départ de la pensée de Qohéleth »[6]. Selon ce même auteur, entre Qo et Pr 1-9 on trouve d'un côté une « accentuation [du] rapport à l'expérience, c'est-à-dire de [la] dimension “empirique” » contre « une intensification emphatique du caractère traditionnel et “dogmatique” de la sagesse [...], une exagération religieuse, [...] »[7]. Deux autres textes absents de la Bible hébraïque mais que l'on trouve dans la Septante complètent ce que l'on considère comme les textes bibliques de sagesse : le Siracide et la Sagesse de Salomon. Je ca-

---

[6] T. KRÜGER, « Le livre de Qohéleth dans le contexte de la littérature juive des IIIe et IIe siècles avant Jésus-Christ », *in* M. ROSE (éd.), *Situer Qohéleth. Regards croisés sur un livre biblique*, CRThPh 21, Genève 1999, p. 51.

[7] KRÜGER, *op. cit.* (n. 6), p. 54-55.

ractériserai le premier par rapport à Qohélet après quelques lignes encore sur Pr 1-9.

L'enseignement très répétitif fait d'exhortations et d'avertissements en Pr 1-9 se présente comme celui d'un père à son fils/disciple. En fort contraste avec ce que l'on trouve en Qohélet, le texte affirme la possibilité de connaitre Yhwh (3,5-6) et de trouver la sagesse (3,13-20). En Pr 1-3, Yhwh garantit le fonctionnement du système de rétribution soutenant les justes contre les insensés/impies. Ajoutons qu'aux discours du père/enseignant sont mêlés trois discours[8] de la Sagesse personnifiée dont le premier (1,20-33) prophétise contre ceux qui ne suivent pas sa voie en annonçant leur malheur imminent. Enfin, ce « texte d'instruction » semble ne pas d'abord viser à instruire mais à convaincre de faire allégeance[9]. Alain Buehlmann a fait remarquer la modalité d'énonciation impérative des discours de cette section qui place l'alternative obéir/désobéir avant la validité de ce sur quoi pourrait se décider l'alternative[10]. L'argument qui force l'obéissance est la menace par l'annonce de l'immédiateté d'un jugement en cas de désobéissance[11].

Dans le livre du Siracide[12] les exhortations à suivre la voie de la sagesse et à craindre Dieu sont nombreuses. Le livre propose un monde ordonné par le Dieu créateur qui en est maître. Ce système a en son centre le couple Sagesse – Loi (19,20 ; 24,23 *sq.*) avec l'idée que la sagesse par excellence et son enseignement sont identiques à la Loi de Moïse. Là réside l'héritage à transmettre et les liens entre sagesse et comportement religieux sont étroits. Dernière remarque instructive pour notre propos, la menace de la colère de Dieu y est régulièrement[13] rappelée pour asseoir l'impératif de l'enseignement transmis. Même en un trop bref survol, Pr 1-9 et Siracide

8 Pr 1,20-33 ; 8,1-36 ; 9,1-6.

9 A. BUEHLMANN, « Proverbes », *in* Th. RÖMER, J. D. MACCHI et Ch. NIHAN (éds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, 2009², p. 609. Il renvoie à J. CRENSHAW, "Proverbes, Book of", *in* D. N. FREEDMAN (éd.), *Anchor Bible Dictionary*, vol. 5, New York *et al.*, 1992, p. 513-520.

10 BUEHLMANN, *op. cit.* (n. 9), p. 609.

11 B. K. ZABÀN, *The Pillar Function of the Speeches of Wisdom. Proverbs 1:20-33, 8:1-36 and 9:1-6 in the Structural Framework of Proverbs 1-9*, BZAW 429, Berlin Boston 2012, p. 337-342 met en évidence la récurence de cette menace en Pr 1,26-27 ; 3,25 ; 6,15 ; 7,22.

12 Rédigé après Qo son texte nous est d'abord parvenu en grec dans la traduction proposée par le petit fils de celui qui donne son nom au livre. On situe la vie et l'œuvre de Ben Sira autour de 200 av. n.è. à Jérusalem et sa traduction qui nous est parvenue daterait, elle, d'après 132 (on se base pour cette datation sur le prologue du traducteur qui situe son ouvrage après la 38ᵉ année du roi Evergète, soit Ptolémée VII, 170-116). Jusqu'au 19ᵉ siècle on ne connaissait que ses attestations en grec, syriaque et latin avant qu'on ne découvre des manuscrits hébraïques dans la genizah du Caire en 1896. Dans les années 60 on découvrit un rouleau du texte à Massada et il en existe aussi des fragments dans les découvertes de Qumran. Mais le texte hébreu reste incomplet (2/3) et probablement selon deux recensions différentes. Cf. T. LEGRAND, « Siracide », *in* RÖMER, MACCHI, NIHAN (éds.), *op. cit.* (n. 9), p. 785-787.

13 Si 5,6-7 ; 7,16 ; 16,6 ; 16,11 ; 18,24 ; 23,16 ; 26,28 ; 36,8 ; 39,23 ; 44,17 ; 45,19 ; 47,20 ; 48,10.

font voir une sagesse que l'on pourrait dire régulière et coercitive, au sens où elle consiste en un certain nombre de règles et à leur respect.

Les choses ne se présentent pas de cette manière en Qohélet. Prenons le conseil de sagesse, typique à mon sens, de Qo 7,16-17 :

> 16Ne sois pas trop juste, et n'agis pas avec excès de sagesse. Pourquoi te démolir ? 17Ne sois pas trop coupable, et ne sois pas stupide. Pourquoi mourrais tu hors de ton temps ?

Nous l'avons dit, Qohélet est proche de Job à cause de sa critique de la rétribution, mais à sa manière. Il partage avec une partie de Pr, la plus ancienne semble-t-il, une conception pratique et empirique de la sagesse. Le tableau des livres sapientiaux n'est donc pas homogène et conduit à interroger l'idée de « sagesse traditionnelle d'Israël » souvent avancée pour affirmer que Qohélet en représenterait une crise ou la mettrait en crise[14].

Dans la Bible hébraïque, hors des textes considérés comme sapientiaux, la sagesse a d'abord un sens pratique voire utilitaire : « capacité […] de maîtriser certaines techniques concrètes ou de résoudre certains problèmes immédiats »[15] ou encore, « de maîtriser le monde et d'énoncer des règles qui permettent de vivre heureux, c'est-à-dire en harmonie avec les règles qui gouvernent le monde et la société »[16]. Le roi qui gouverne bien est « sage » (exemplairement, Salomon en 1 R 3,12). Les bons artisans et toute personne qui maîtrise un art le sont aussi (Es 40,20 ; Jr 9,16 ; 10,9 ; Ez 27,9; Ex 31,3 ; 35,25-26 ; 36,8 ; 1 Chr 22,15). Dans le paysage de la sagesse biblique, la valeur relative d'un « savoir-faire » ou d'un « bon sens » fondé dans l'observation des choses relie la démarche sapientiale de Qohélet à une signification élémentaire de la « sagesse » vétérotestamentaire.

---

14 Cf. notamment H. GESE, « Die Krisis der Weiheit bei Koheleth », *in Les Sagesses du Proche-Orient ancien. Colloque de Strasbourg 17-19 mai 1962*, Paris 1963, p. 139-151 ; O. KAISER, « Die Sinnkrise bei Kohelet », *in* O. KAISER (éd.), *Der Mensch unter dem Schicksal. Studien zur Geschichte, Theologie und Gegenwartsbedeutung der Weisheit*, Berlin/New York 1985, p. 91-109 ; F. CRÜSEMANN, « Die unveränderbare Welt. Überlegungen zur "Krisis der Weisheit" biem Prediger (Kohelet) », *in* W. SCHOTTROFF et W. STEGEMANN (éds.), *Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Auslegungen*, Bd. I : *Altes Testament*, München Gelnhausen 1979, p. 80-104 ; D. MICHEL, « Kohelet und die Krise der Weisheit. Anmerkungen zur Person, Zeit und Umwelt Kohelets », *BK* 45, 1990, p. 2-6 ; H. D. PREUSS, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, Stuttgart 1987, p. 116, 137, 173, 174, 175, notamment ; B. LANG, « Theologie des Weisheitsliteratur », *in* E. SITARZ (éd.), *Höre Israel ! Jahwe ist einzig. Bausteine für eine Theologie des Alten Testaments*, Stuttgart 1987, p. 221-238 ; J. L. CRENSHAW, *Ecclesiastes. A Commentary*, London, 1988, p. 28. M. ROSE, « De la "crise de la sagesse" à la "sagesse de crise" », *in* M. ROSE (éd.), *op. cit.* (n. 6) qui met en cause cette idée, donne ces références p. 27, n. 2. M. V. FOX, *Qohelet and his contradictions*, JSOTSup 71, Sheffield 1989, p. 144 sans repousser en bloc cette idée la met en question.

15 A. DE PURY, « Sagesse et révélation dans l'Ancien Testament », *RThPh* 109, 1997, p. 3.

16 Th. RÖMER, « La littérature sapientiale », *in* RÖMER, MACCHI et NIHAN (éds.), *op. cit.* (n. 9), p. 579.

LA COLÈRE DU DIEU EN QO 4,17-5,6

La colère du Dieu biblique (קצף; אף; חרון) est une idée des hommes – un effort de rationalisation – pour s'expliquer les aléas de leurs histoires communautaires et/ou individuelles. Pour la convoquer les textes bibliques présupposent, de manière plus ou moins explicite selon les cas, qu'il existe entre Dieu et les hommes une relation règlementée. C'est un Dieu à la volonté duquel on peut ordonner sa vie pour son salut. Il est craint (ירא), c'est-à-dire respecté pour ses bénédictions et redouté parce qu'il peut aussi en priver celui qu'il avait comblé. Dans la sagesse de Qohélet, hors d'une théologie de l'alliance, cette compréhension ne tient pas.

Lisons le passage qui évoque la colère de dieu en Qo 4,17-5,6 :

> 4,17 Observe ton pied lorsque tu vas à la maison du dieu (האלהים) et approche pour écouter plutôt que de donner le sacrifice des insensés car ils ne savent pas qu'il font mal. 5,1 Ne te hâte pas sur ta bouche et [que] ton cœur ne se dépêche pas de faire sortir une parole devant le dieu. Car le dieu est dans les cieux et toi sur la terre. C'est pourquoi, que tes paroles soient peu nombreuses. 5,2 Car le songe vient dans beaucoup d'occupation et la voix du sot dans beaucoup de paroles. 5,3 Lorsque tu fais un vœu à dieu ne tarde pas de l'accomplir car il n'y a pas de plaisir pour les insensés. Ce dont tu fais vœu, accomplis[-le]. 5,4 Mieux vaux que tu ne fasses pas de vœux plutôt que ce que tu fasses un vœu et ne l'accomplisses pas. 5,5 Ne donne pas ta bouche pour faire pécher ton corps et ne dis pas devant le messager (המלאך) : cela est une erreur. Pourquoi le dieu s'irriterait-il contre ta voix et détruirait-il l'œuvre de tes mains ? 5,6 Car dans beaucoup de songes, des choses transitoires et de nombreuses paroles. Mais crains le dieu.

Les préoccupations de ce passage sont éloignées des propos courants du livre. Outre la colère sur laquelle les commentateurs s'attardent peu, le contexte cultuel puis religieux participe aussi de son originalité. Serait-ce une addition « orthodoxe » ? Certains l'ont dit[17] mais le passage est aussi parfois considéré comme le pivot du livre[18]. L'option de l'addition élude trop vite la difficulté dans un livre qui présente sans cesse des propos en tension les uns avec les autres mais la place centrale avec l'idée d'un soi-disant pivot ne doit pas non plus être surévaluée.

---

17 D. MICHEL, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet. Mit einem Anhang von Reinhard G. Lehman : Bibliographie zu Qohelet*, BZAW 183, Berlin 1989, p. 257 considère 5,5 comme une insertion orthodoxe tardive, ce que dénie R. E. MURPHY, *Ecclesiastes*, WBC 23A, Dallas 1992, p. 51 pour qui « Dieu juge et punit même. Qohelet ne déni[ant] jamais qu'il y ait un jugement divin, même si celui-ci demeure un mystère pour lui ». Le premier contourne trop rapidement une difficulté, le second donne trop simplement crédit à un propos largement démenti par le fait qu'on ne voit jamais les effets d'un tel jugement dans le livre.

18 I. J. J. SPANGENBERG, « A Century of Wrestling With Qohelet. The Research History of the Book Illustrated with a Discussion of Qoh 4,17-5,6 », *in* A. SCHOORS (éd.), *Qohelet in the context of Wisdom*, BETL 136, Louvain 1998, p. 79. Selon N. LOHFINK, *Kohelet*, NEchtB, Würzburg 1980, p. 10 et 39-40, la péricope de Qo 4,17-5,6 est la « critique de la religion » au centre de sa structure palindromique de l'œuvre.

Si le premier verset est une invitation à harmoniser sa conduite avec sa démarche cultuelle, il faut se méfier d'une tonalité morale qui n'est pas le propos du livre[19]. Il est question de la posture à adopter pour entrer dans le lieu de culte : posture réfléchie, écoute avant une pratique qui ne doit pas être expédiée à la hâte[20]. Un durcissement de l'interprétation peut faire passer du conseil pour la pratique sacrificielle à une critique du sacrifice comme tel. Pour Diethelm Michel la critique porte sur le manque de connaissance de celui à qui est offert le sacrifice, soit le dieu qui ne peut en être influencé[21]. « Donner le sacrifice des sots/insensés » serait un acte inutile accompli par ignorance[22]. Quelles que soient les nuances quant au degré de la critique, retenons l'appel à une posture faite de mesure (« observe ton pied ») et d'écoute.

Le verset suivant (5,1) poursuit sur la même ligne à propos cette fois des paroles concernant le dieu mais, surtout, donne un argument à la mise en garde. Un argument sous la forme qui a le plus de crédit dans livre de Qohélet, un constat de fait : « Car le dieu est dans les cieux et toi sur la terre ». La séparation stricte des espaces divin et humain a pour implication la non-pertinence des paroles concernant le dieu.

Sans revenir sur ce qui précède, les versets 3 et 4 concèdent à une parole sous forme de vœu une validité *a minima*[23]. Une certaine hâte visant à être conséquent en parole et en acte est requise et le plus par rapport à ce qui précède est l'évocation d'une conséquence de l'accomplissement ou non du vœu puisqu'il n'y a « pas de plaisir » pour l'insensé : c'est-à-dire celui qui est inconséquent.

Nous arrivons au verset 5 énonçant une éventuelle colère du dieu. Qui est le מלאך devant lequel il ne faut pas tenter d'esquiver son vœu en revenant sur sa parole[24] ? Un messager du dieu au sens classique traduit souvent par ange[25] ou le dieu lui-même[26] ? On se trouverait en porte-à-faux avec l'affirmation de la séparation des espaces divin et humain. L'argument

19 Dans d'autres textes sapientiaux la valeur des sacrifices est parfois mesurée en fonction du comportement de ceux qui le pratiquent mais nous les distinguons bien de Qo ; Cf. KRÜGER, *op. cit.* (n. 1), p. 107 qui donne pour références Pr 15,8 ; 21,3.27 ; Si 34,21 *sq.*. ; 35,8 *sq.*

20 L'interprétation ritualiste de Podechard pour qui avant d'offrir le sacrifice il faut s'informer auprès du prêtre des conditions à remplir et des rites à respecter fait perdre de vue la singularité de la péricope, cf. E. PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, Paris 1912, p. 334 *sq.*.

21 MICHEL, *op. cit.* (n. 17), p. 254.

22 En ce sens aussi, KRÜGER, *op. cit.* (n. 1), p. 107 : « In any case, in relation to the « hearing », the « sacrifice » is of less value – if it is not rejected entirely ». Et l'auteur fait ensuite une distinction entre les sacrifices מנחה, עולה et זבח ce dernier étant selon lui critiqué dans notre texte à cause de ses possibles dérives en banquets.

23 « A *minima* » parce qu'en soi, s'engager devant Dieu par un vœu n'est pas nécessaire. Ce qui importe est le fait d'être conséquent ou non.

24 Cette mise en garde est lue avec pour arrière-fond Nb 15,22-31 (Lv 4,2 *sq.*) qui légifère sur le péché par inadvertance (שגגה).

25 Comme l'ont compris la Vulgate et certaines versions grecques. Mais les anges de dieu sont le plus souvent les anges de Yhwh dont le nom est absent dans Qo.

26 C'est le cas dans la Septante et en syriaque.

n'est pas rédhibitoire mais le contexte cultuel dont le ton est donné dès le début du passage plaide en faveur d'une autre possibilité encore : il s'agirait d'une figure sacerdotale[27]. On se demande parfois aussi si le sujet divin – האלהים – passible de s'irriter ne serait pas une addition[28]. La colère encourue serait donc celle du prêtre. Le contexte cultuel serait renforcé, le tout en accord avec la séparation des espaces humain – dont celui du culte – et divin. Confortant ma position, on « dé-théologiserait » la colère tout en faisant écho à d'autres conseils du livre qui, par deux fois, invite à se comporter à l'égard d'un puissant de manière à ne pas prendre le risque d'en subir des conséquences : Qo 8,3-4 « Ne sois pas troublé, ne pars pas de devant lui, ne te tiens pas dans la chose mauvaise, car tout ce qu'il veut il le fait.[4] Parce que la parole du roi est puissante, qui lui dira : "que fais tu ?" », ou encore en 10,20 « Aussi par ta pensée, ne maudis pas le roi, et dans ta chambre à coucher, ne maudis pas le riche. Car un oiseau du ciel emporte la voix, et celui qui a des ailes fera connaître la parole »[29].

Mais faute d'attestation sur le plan de la critique textuelle, acceptons le texte massorétique qui a dieu pour sujet de la colère.

On ne comprend pas bien cette soudaine annonce d'une punition divine lorsque par ailleurs le texte rappelle continuellement l'indifférence du sort des hommes, quelle que soit leur attitude[30]. Certains auteurs ont tenté de résoudre le problème mais en cherchant trop à réduire les tensions du texte. Michael Fox a avancé que si le texte expose le dysfonctionnement de la justice divine, cela ne le conduit pas à abandonner les principes religieux ou moraux ou à rejeter la croyance en une punition divine, comme une chose probable sinon certaine[31]. Thomas Krüger quant à lui distingue la mort ultime frappant de manière égale tout être, comme la contingence indifférente aux qualités des uns ou des autres, d'une possible intervention punitive du dieu dans des cas individuels. Mais les propos du texte sur la mort des individus excluent dans l'ensemble tout cas particulier – « Le sage a ses yeux sur sa tête et le fou va dans l'obscurité mais je sais aussi moi qu'un seul sort arrive à eux tous » (Qo 2,14) – et rien ne contrarie la contingence – « la course n'est pas pour les rapides, ni la bataille pour les puissants, ni non plus le pain pour les sages, ni non plus la richesse pour les intelligents, ni la grâce pour ceux qui connaissent, car un temps et une occurrence leur arrivent à eux tous. » (Qo 9,11).

On pourrait encore tenter de comprendre la soudaine menace en insistant sur le « pourquoi ?» (למה) qui introduit la proposition. La colère du

---

27 Cf. notamment PODECHARD, *op. cit.* (n. 20), p. 339. Le terme aurait par ailleurs souvent ce sens dans d'autres écrits tardifs (Mal 2,7 ; 3,1-4).

28 Proposition faite par les éditeurs de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1997[5].

29 Ce rapprochement cadre fort bien avec certaines hypothèses sur la relation du sacerdoce avec le politique (le pouvoir impérial), voire sa prééminence politique à Jérusalem à l'époque ptolémaïque ; cf. SNEED, *op. cit.* (n. 1), p. 102-107.

30 Les seules actions qui portent à conséquence dans Qo sont d'ordre pratique : creuser un trou et y tomber, se blesser en travaillant la pierre ou en débitant du bois (Qo 10,8-11) ; mal parler au roi et en subir les conséquences (Qo 8,3-4 ; 10,20).

31 FOX, *op. cit.* (n. 14), p. 210.

dieu n'est pas une certitude, un résultat automatique, mais pourquoi prendre le risque ? Cette prudence rejoindrait la préoccupation d'abord pratique des conseils de la sagesse qohéletienne mais prend davantage encore son sens si, derrière le dieu soudainement colérique, c'est en réalité, comme évoqué plus haut, l'autorité et le pouvoir du sacerdoce et du temple dans la Jérusalem de l'empire ptolémaïque qui sont visés. Le « pourquoi » a dès lors le sens de « en connaissance de cause, pourquoi s'exposer ? » à la colère du dieu qui, en réalité, est celle du sacerdoce.

QUELLE PLACE POUR LA CRAINTE ET LE JUGEMENT DE DIEU DANS LE LIVRE DE QO ?

Mon regard s'est porté sur la crainte et le jugement de Dieu[32] faute d'autres occurrences de sa colère dans le livre. Ces idées proviennent *a priori* d'un même imaginaire que celle de sa colère. Vont-elles confirmer la non-pertinence de cette dernière dans le livre de Qohélet si on l'entend comme une intervention divine dans le cours des choses ?

Terminons la lecture de Qo 4,17-5,6. On lit en Qo 5,6 : « Car dans beaucoup de songes, des choses transitoires et de nombreuses paroles. Mais crains le dieu ». La critique des songes et du nombre des paroles se comprend sur fond de la séparation des espaces divin et humain. Dans ce contexte, considérant la « crainte de Dieu » dans le sens de respect et de révérence, l'impératif « crains le dieu » peut résumer la sobriété religieuse consécutive à cette séparation[33].

Second exemple, Qo 8,12b-13 :

> Mais moi je sais aussi qu'il advient du bien à qui craint le dieu, parce qu'ils craignent devant sa face.[13] Or il n'advient pas de bien à l'impie, et il ne prolonge pas ses jours comme une ombre, parce qu'il ne craint pas devant le dieu.

La compréhension de ces propos est compliquée par leur contexte : « Que le pécheur fasse le mal cent fois, il perdure » lit-on en 12a ; « [...] il est des justes à qui il arrive selon la pratique des méchants et des méchants à qui il arrive selon la pratique des justes [...] » au v. 14. A-t-on à faire à une glose dite orthodoxe ? Idée tentante comme souvent mais à réfréner[34]. Les propos isolés entre deux autres qui les mettent en question laissent

---

[32] Dans le corps du texte, les références sont 3,14 ; 5,6 ; 7,18 ; 8,13 ; (9,2) pour la crainte et 3,16-17 ; 5,7 ; 8,5-6 ; 8,11 et 11,9 à propos du jugement.

[33] Murphy l'a compris en ce sens en écrivant que « l'impératif "Crains Dieu" en conclusion est l'attitude-clé que [l'auteur] veut inculquer. Cette révérence devant le numineux, la distance par rapport au Tout Autre (5,1), instruit l'ensemble de l'instruction », MURPHY, *op. cit.* (n. 17), p. 49.

[34] KRÜGER, *op. cit.* (n. 1), p. 160, évoque l'idée pour la repousser à cause de la place peu judicieuse de la glose : au milieu du texte, encadrée par ses contradictions, elle perd sa force. Une glose cherchant à rétablir une vision différente de celle du reste du texte aurait plus vraisemblablement été placée à la fin, après le v. 14.

imaginer que le texte rapporte une idée[35] en vue de l'évaluer à l'aulne de l'évidence de la réalité. À un savoir *a priori* (יודע אני ; « je sais ») sont opposés des constats de faits (יֵשׁ, « il y a », 8,14)[36]. L'interprétation de Thomas Krüger est intéressante. En jouant sur la traduction de יהיה־טוב et טוב לא־יהיה qui deviennent chez lui « il est bon » et « il n'est pas bon »[37], il déplace l'interprétation à un autre niveau. Il n'est plus question de rétribution mais de crainte du dieu. Crainte ici clairement indépendante d'une manière d'agir dont on prétendrait qu'elle puisse être la cause du bien-être ou du malheur d'un individu. La rétribution étant par ailleurs mise en cause par les faits, Thomas Krüger rappelle la situation de l'homme dans la création via le motif de la crainte du dieu :

> [...] la crainte du dieu n'a pas sa valeur (ni la méchanceté sa valeur négative) en elle-même ; les gens n'ont pas à craindre le dieu parce qu'ils en attendent quelque chose mais parce que cette attitude est appropriée pour eux comme créature du dieu (cf. 3,14)[38].

À l'arrière plan se tient une théologie de la création – ce sur quoi je terminerai bientôt – et le commentateur renvoie à Qo 3,14 :

> J'ai reconnu que tout ce que fait le dieu cela est pour toujours. Là-dessus il n'y a rien à ajouter ni de cela rien à retrancher. Et le dieu le fait afin qu'ils craignent devant lui.

La création est un donné clos, la crainte marque la distance entre l'homme dans la création achevée et le dieu, créateur mais qui n'intervient pas. Il n'y a pas à chercher des raisons et remèdes théologico-moraux aux accidents ponctuels de l'existence individuelle ou collective[39].

---

35 Cf. notamment R. GORDIS, *Koheleth. The Man and his World*, New York 1968[3], p. 296-298 ; LOHFINK, *op. cit.* (n. 18), p. 62-63 ; F. J. BACKHAUS, *« Denn Zeit und Zufall trifft sie alle ». Studien zur Komposition und zum Gottesbild im Buch Qohelet*, BBB 83, Frankfurt a. M. 1993, p. 254-255 ; L. SCHWEINHORST-SCHÖNBERGER, « nicht im Menschen gründet das Glück » (Koh 2,24). *Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie*, HBS 2, Freiburg im Breisgau 1994, p. 189-90.

36 Serait-ce encore une solution trop facile ? Fox l'a refusée pour cela et pour son manque d'assise le texte ; FOX, *op. cit.* (n. 14), p. 26. Les auteurs qui soutiennent l'idée de la citation orthodoxe la soutiennent en infléchissant la traduction dans ce sens : ainsi, par exemple, Lohfink traduit : « [12b] Certes, je me souviens le dicton [...]. [14] Pourtant [...] », LOHFINK, *op. cit.* (n. 18), p. 62-63.

37 8,12b-13 se lisent chez lui : « Mais moi je sais aussi qu'il est bon pour qui craint le dieu qu'ils craignent devant sa face.[13]Et il n'est pas bon pour l'impie, et il ne prolonge pas ses jours comme une ombre, qu'il ne craigne pas devant dieu. »

38 KRÜGER, *op. cit.* (n. 1), p. 161.

39 On peut parler avec raison de déterminisme mais en se gardant de trop vite lui donner un nom philosophique pour en faire par exemple celui des stoïques. Celui de Qo est pratique avant d'être philosophique, il n'est pas l'occasion de réflexions sur la physique ou la logique. Il ne cherche pas de causes. Cf. HARRISSON, *op. cit.* (n. 1), p. 85-86 qui souligne que Qo parle de « sort » (« circonstance »), מקרה, ce qui distingue la raison de ce qui arrive d'un dieu ou autre réalité métaphysique.

Passons au jugement. On ne voit pas comment le livre de Qohélet pourrait laisser place à l'intervention d'un jugement de Dieu dans le cours de la vie des hommes ni, à défaut, à un jugement divin *post mortem*[40].

Sans pouvoir entrer dans une discussion détaillée du concept de jugement, je me suis limité à relever ce qui fait obstacle à l'idée de l'effectivité d'un jugement dans le livre de Qohélet.

D'un bout à l'autre, le texte affirme l'indifférence de traitement entre les hommes bons et mauvais, pieux et impies, sages ou insensés[41] et Qo 8,11 – « […] le décret sur la pratique du mal n'est pas appliqué rapidement, c'est pourquoi le cœur des fils de la terre est plein en eux pour faire le mal » – confirme l'absence de jugement effectif. Même si ce qui est visé ici peut être un dysfonctionnement de la justice humaine[42] la conséquence évoquée laisse entendre que la défaillance n'est rattrapée par aucune autre instance.

Le jugement serait-il donc *post mortem* comme pourrait le laisser entendre Qo 11,9 : « Sache que sur toutes ces choses Dieu te fera venir en jugement » ? Non. L'idée qu'il puisse se passer quoi que ce soit après la mort est absente partout ailleurs de l'imaginaire proposé par le texte[43] et le contexte même de ce verset ne va pas dans ce sens. On est à la fin du livre, au seuil d'un poème conclusif qui reprend le motif central du livre : il n'y a pas de profit parce que tout est transitoire et, au moment de la vieillesse, à l'approche de la mort, la vie ne peut être évaluée qu'à l'aulne de la capacité qui aura été celle de l'homme bientôt défunt à se réjouir.

---

[40] En ce sens FOX, *op. cit.* (n. 14), p. 197.

[41] Qo 2, 14 *sq.* : « Le sage a les yeux là où il faut, l'insensé marche dans les ténèbres. Mais je sais, moi, qu'à tous les deux un même sort/circonstance arrivera […] » ; 7,15 « j'ai vu tout du temps de ma vanité : il y a un juste qui périt dans sa justice et il y a un coupable qui perdure dans son mal ».

[42] Cf. aussi Qo 3,16 qui parle d'un « lieu de jugement ».

[43] Qo 3,19 *sq.* « le sort des fils d'Adam c'est le sort de la bête […] telle la mort de celle-ci, telle la mort de ceux-là ; ils ont tous un souffle identique […] Tout va vers un seul lieu ; tout vient de la poussière et tout retourne vers la poussière » ; 6,6c « N'est-ce pas vers un lieu unique que tout va ? » ; 4,2-3 « Et j'envie les morts qui déjà sont morts plutôt que les vivants qui, eux, sont encore vivants. Et plus heureux qu'eux deux celui qui n'a pas encore été ; qui n'a pas vu l'œuvre de mal qui se fait sous le soleil » ; 9,2-6 « [2] Tout est selon une circonstance, pour le juste et pour le méchant, pour le bon, pour le pur et pour l'impur, pour le sacrifiant et pour qui ne sacrifie pas ; le bon est comme celui qui pèche, celui qui prête serment comme celui qui craint le serment. [3] Cela est mauvais parmi tout ce qui est fait sous le soleil. Car il y a une circonstance pour tout, et le cœur des fils de la terre est empli de mal, la folie est dans leur cœur durant leurs vies, et après cela ils sont chez les morts. [4] Car qui sera choisi ? Chez tous les vivants, il y a une assurance ; certes, un chien vivant vaut mieux qu'un lion mort. [5] Car les vivants savent qu'ils mourront, or les morts ne savent rien, et il n'y a plus pour eux de salaire, certes, leur souvenir est oublié. [6] Leur amour, et aussi leur haine et leur jalousie ont déjà disparu, et il n'y a plus jamais pour eux de part dans tout ce qui est fait sous le soleil » ; 9,10 « Tout ce que ta main trouve à faire, par ta force, fais-le. Car il n'y a ni œuvre, ni intelligence, ni connaissance, ni sagesse dans Shéol, vers lequel tu vas ».

Les idées de crainte et de jugement de Dieu telles qu'on les trouve en Qo ne rejoignent pas un imaginaire dans lequel l'idée de colère de Dieu est compréhensible.

Voyons pour terminer si cela peut être fondé dans une théologie de la création qui se tiendrait à l'arrière-plan des conseils de sagesse du livre de Qohélet.

Conclusion. Une Weltanschauung excluant l'idée de colère divine.

Le dieu du livre de Qohélet, appelé le plus souvent האלהים ou אלהים (« le dieu » ou « la divinité » et plus rarement « dieu ») mais jamais par le nom propre Yhwh (יהוה) est d'abord le dieu créateur. Certes, si יהוה est aussi un dieu créateur il ne l'a probablement pas toujours été[44] mais, surtout, le refus du nom propre traduit « un effort conscient de se référer à la divinité et de la décrire en termes très généraux »[45], ce qui limite l'intrigue possible entre elle et l'homme[46].

Ma focalisation sur le dieu de Qohélet comme créateur s'appuie sur le fait qu'à mon sens, les seules affirmations positives sur lui renvoient à cet attribut. Si l'intuition est juste, le choix exclusif du nom אלהים pourrait indiquer une préférence pour le premier récit biblique de la création en Gn 1,1-2,4a[47] ayant fait le même choix. Ce récit est bien différent du second qui le suit immédiatement dès Gn 2,4b et qui emploie le nom propre יהוה[48]. Je caractériserais le « premier » récit par son aspect descriptif et à prétention universelle. L'étiologie des différents éléments de la création est simple. Elle ne remonte pas même à la décision de créer mais se limite à l'acte créateur et à la création comme telle (« Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre » Gn 1,1 ; puis une suite de « Dieu dit » suivis d'acte de « faire » puis de « il y eut », soit, telle chose « fut », ויהי). Rien n'est dit de ce qui motive la création successive de chacun des éléments de la création, ni de leur devenir. Chaque élément est dit « bon » et, au terme, la création est dite être achevée.

---

44 Comme l'a montré Thomas Römer dans son cours sur Yhwh donné au Collège de France (2010-2011), Yhwh ne devient un dieu créateur qu'à partir du VIIe siècle avant notre ère environ.

45 L. BOSTRÖM, *The God of the Sages. The Portrayal of God in the Book of Proverbs*, CB.OT 29, Stokholm 1990, p. 32.

46 On trouve une même méfiance envers le nom propre יהוה au profit du nom commun אלהים dans l'histoire de Joseph (Gn 37-50) mais pour un autre motif, identitaire cette fois. Une autre partie de livre biblique n'use jamais de Yhwh : Job 3-37 (sauf en 12,9) où les noms divins sont אל, אלוה et שדי.

47 Un rapprochement entre Dieu créant toute chose « bonne » en son temps en Qo 3 et le récit P de la création a déjà été fait : cf. notamment, A. LAUHA, *Kohelet*, Neukirchen – Vluyn 1978, p. 68 ; K. GALLING, *Die fünf Megilloth*, Tübingen 1969, p. 95.

48 En sens contraire on pourrait dire que le remplacement du nom divin יהוה par אלהים dans notre texte du 3e s. avant notre ère serait déjà un effet de la défiance progressive à prononcer le premier. Il me semble que le cas reste néanmoins remarquable à cause du contexte littéraire de l'emploi de ce nom divin.

Il n'y a pas d'intrigue entre Dieu et les hommes dans sa création comme ce sera le cas à partir de Gn 2,4b (avec des lieux et fleuves nommés, Dieu qui motive son action, Adam puis Eve dans le jardin qui dialoguent avec lui). Dans le récit qui nous intéresse les éléments qui composent la création de Dieu forment un donné achevé qui a son fonctionnement propre bien qu'ayant pour origine l'acte créateur du dieu. Le livre de Qohélet semble aussi présenter la création comme un donné achevé lorsqu'on lit par exemple Qo 3,11 où toute chose est dite être faite bonne (יפה) en son temps, comme en écho au constat répété sur chaque élément de la création puis sur le tout considéré comme « bon » ou « très bon » en Gn 1. Le terme n'est pas le même mais יפה qui a le sens d'« approprié/adéquat » accentue l'idée de donné achevé au fonctionnement établi dans le livre de Qohélet. En même temps, ce verset clôt l'unité littéraire de Qo 3,1-8 bien connue pour sa formule « [Il y a] un temps pour … [il y a] un temps pour » répétée quatorze fois. Il ne s'agit pas d'une réflexion sur le temps et le moment propice mais d'un constat issu de l'observation[49] de la succession de temps différents : alternance naturelle ou créationnelle de temps considérés comme heureux ou malheureux par les hommes mais ultimement bons et adéquats en vertu de leur création une fois pour toute par le dieu. Outre la formule de clôture de la création de Qo 3,14 – « tout ce que fait le dieu, cela sera pour toujours et il n'y a rien à y ajouter et rien à y retrancher »[50] –, une dernière citation confortera mon idée pour revenir et conclure sur la question de la colère. On lit en 7,14ab : « Au jour du bien, sois dans le bien, mais au jour du malheur, regarde ; Dieu a fait celui-ci comme aussi celui là […] »[51].

Dans le livre de Qo donc, la succession permanente d'événements perçus comme positifs et négatifs semble tenir à un ordre créationnel dont le texte a fait remarquer la stabilité et non à des sursauts soudains, fussent-ils colériques. L'imaginaire proposé ne permet pas de comprendre l'idée de la colère de Dieu comme la menace d'une intervention de sa part et le verset en énonçant l'idée vise donc le plus probablement, comme je l'avais déjà envisagé, la menace encourue par celui qui déplairait au prêtre devant lequel il oserait revenir sur la parole de son vœu. Un prêtre dont l'autorité est fondée sur une institution qui la relie à celle du dieu et à laquelle Qo

[49] On devra se méfier d'une interprétation de 3,1-8 qui avancerait l'idée d'un jugement de valeur : à tel moment il est approprié de... à tel moment il est approprié de…

[50] Ce n'est pas un propos isolé. On lira dans le même sens : « Ce qui est courbé ne peut être redressé, ce qui manque ne peut être compté » (Qo 1,15) ; « regarde l'œuvre de la divinité : qui peut redresser ce qu'elle a courbé ? » (Qo 7,13). Il n'est pas question d'un interdit mais d'une impossibilité.

[51] La suite du passage ne dément pas ce que j'affirme : « [14] Au jour du bien, sois dans le bien, mais au jour du malheur, regarde ; Dieu a fait celui-ci comme aussi celui là, de manière à ce que l'homme ne trouve rien derrière lui.[15] J'ai vu tout, du temps de ma vanité : Il y a un juste qui périt dans sa justice, et il y a un coupable qui perdure dans son mal.[16] Ne sois pas trop juste, et n'agis pas avec excès de sagesse. Pourquoi te démolir ?[17] Ne sois pas trop coupable, et ne sois pas stupide. Pourquoi mourrais tu hors de ton temps ? »

5,5 semble attribuer un pouvoir certain dans la Jérusalem de l'empire ptolémaïque.

RÉSUMÉ

Une étude sur la colère et le repentir divins dans le livre de Qohéleth s'ouvre sur le constat d'une quasi absence de ces thèmes dans la recherche. Il n'est question qu'une seule fois de colère du dieu en Qo 5,5 et l'on ne s'y intéresse généralement pas en tant que telle. Probablement le motif est-il trop étranger à la pensée du livre pour que l'on veuille s'y arrêter. Pourtant, cette seule raison doit en être une de le faire. La question est simple : le dieu de Qohéleth se met-il en colère ? À comparer Qo à d'autres écrits dits de « sagesse » on remarque que l'idée de colère divine se trouve dans des textes comme Pr 1-9 – peut-être une pensée concurrente à celle de Qo au 3ème s. av. n. è. – ou encore, plus tard, dans Si. C'est que la sagesse de ces textes tend vers un contenu coercitif ordonné par Dieu qui veille à son respect. Il en va tout autrement en Qo dont la sagesse est l'observation du monde et dont le dieu, Élohim comme en Gn 1, est d'abord sinon exclusivement le créateur du monde tel qu'il est et sans plus y intervenir. Chercher à comprendre la colère en Qo 5,5 peut s'appuyer sur la lecture d'autres notions du livre qui appartiendraient à un même univers de représentations a priori étranger à celui Qo et qui laisseraient imaginer un dieu se mettant en colère. La crainte et le jugement de dieu offrent matière à cette réflexion mais ils ne rejoignent finalement pas l'imaginaire attendu. Sur fond d'une radicale mise en cause de la rétribution, la crainte de dieu est une révérence qui marque la distance entre l'homme dans la création achevée et le dieu, créateur. Le jugement quant à lui, loin de l'idée attendue, porte sur la capacité qui aura été celle de l'homme à vivre pour le mieux, c'est-à-dire pour son plus grand bien possible, son existence finie dans le monde contraignant tel qu'il a été créé. Au terme de la lecture donc, pas de colère du dieu de Qo mais une théologie de la création où prime la sagesse comme bon sens et bonne pratique du monde. Dans le contexte cultuel qui est le sien, la colère de Qo 5,5 sera donc plutôt celle d'un prêtre, personnage et à la fois institution. Aussi vrai que « Celui qui creuse une fosse y tombe, et celui qui détruit un mur, un serpent le mord », aussi vrai que « Celui qui extrait des pierres est meurtri par elles [et] celui qui fend des arbres est en danger à cause d'eux » (Qo 10,8-9), il faut respecter une institution politiquement puissante ou redouter les conséquences de sa colère.

La Mère des dieux. Colère et repentir

Philippe Borgeaud, Université de Genève

La question que j'aimerais poser, dans le contexte de cette rencontre, est la suivante : les dieux grecs pourraient-ils se fâcher contre eux-mêmes ? Avoir honte, porter le deuil de leurs victimes, comme des humains souffrant d'une souillure, avant de s'en laver, ou d'être anéantis ?

On n'en est pas là, certes. Mais on n'est pas loin de cette possibilité. Surtout si l'on dirige son regard du côté des Mères divines. Elles sont plurielles, nombreuses, ces Mères, et très souvent colériques. Je me contenterai ici de survoler le dossier de quelques-unes d'entre elles, qui entretiennent des relations étroites, au niveau des récits où elles apparaissent, avec la figure de Déméter, la déesse éleusinienne. Au cœur de ce réseau, la colère paradigmatique de Déméter est étroitement solidaire du deuil qu'elle porte de sa fille disparue. Ce mythologème (pour reprendre un mot grec désignant une séquence de propositions narratives) est constitué dès le 6e s. avant notre ère. Il fait de Déméter une figure centrale, référencielle, autour de laquelle s'organise, et ne cesse de se composer et recomposer, tout un réseau de colères divines et maternelles, des colères suivies d'un épisode d'apaisement, de réconciliation[1].

Je vais considérer ces colères et tenter de les mettre en série, en contact les unes avec les autres, en commençant par celle de Déméter elle-même. Le retournement d'attitude de la déesse, dans l'Hymne homérique qui lui est adressé, ne ressemble en rien, il faut le dire, à un repentir, et encore moins à une colère retournée contre elle-même, ce qui d'ailleurs n'aurait pas de sens. Mais les conséquences de cette colère prennent des proportions catastrophiques, démesurées, représentant une menace pour l'existence même des humains, risquant de les ramener à l'état bestial, pré-civilisé. Un apaisement devient donc impératif.

Rappelons que Déméter, après avoir vainement erré à la recherche de sa fille disparue, se retire chez les humains, dans le palais d'Eleusis. Elle est furieuse contre Zeus qui a marié leur fille Perséphone à Hadès, l'arrachant à toute communication avec sa mère. Après avoir été distraite de ce qui

---

[1] Sur les conceptions de la colère dans l'Antiquité classique, cf. A. Chaniotis (éd.), *Unveiling Emotions: Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*, Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien 52, Stuttgart 2012 ; D. Cairns, "Anger", *in* M. Finkelberg (éd.), *The Homer Encyclopedia t.1*, Oxford 2011, p. 54-56 ; S. Braund et G. W. Most, *Ancient Anger. Perspectives from Homer to Galen*, Yale Classical Studies 32, Cambridge 2004 ; W. V. Harris, *Restraining Rage: The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*, Cambridge 2001.

ressemble à un deuil, déridée par la gestuelle énigmatique et grotesque d'une servante (Iambé), elle se laisse tenter par un rôle de nourrice, et s'efforce d'immortaliser le petit prince Démophon. L'intervention dans la nuit de la maman de l'enfant, effrayée par la vision d'une nourrice devenue magicienne qui plonge l'enfant dans le feu, fait rater l'entreprise, ce qui conduit la déesse à révéler sa divinité, en laissant éclater sa colère. Elle cesse toute activité, au risque de compromettre l'équilibre cosmique. Ce dernier épisode ne trouvera son terme qu'avec le retour périodique de Perséphone, ainsi que la construction d'un temple et l'organisation d'un culte, celui des mystères d'Eleusis. Le deuil et la colère auront ainsi conduit à la fondation des « mystères », un rite où le souci de la fécondité des champs et du désensauvagement de l'humanité se trouve étrangement solidaire d'une promesse relative à la mort.

Essayons de partir de cette donnée, archaïque et référencielle, et d'expérimenter, comme dirait Marcel Detienne, dans le champ des Mères divines en prenant comme élément de base ce motif du retournement d'attitude. Nous le retrouvons ailleurs, en effet, ailleurs mais toujours en écho à la donnée éleusinienne.

Rendons-nous d'abord sur l'Aréopage, la roche du tribunal des crimes de sang, qui s'élève à droite du chemin montant de l'Agora jusqu'aux Propylées, après avoir longé le sanctuaire athénien de Déméter éleusinienne. Convoquées au tribunal de la cité, confrontées au matricide Oreste, les Érinyes (les Furies) perdent leur procès. L'Orestie les présente comme les représentantes du droit de la mère, face au représentant du droit du père, Oreste, soutenu par Apollon (ancêtre paternel des Athéniens, via Ion) et Athéna, fille née sans mère (sortie tout armée du crâne de son père), déesse de l'Acropole. Après leur défaite, contre toute attente, les Érinyes abandonnent leur fureur et se transforment en Euménides (bienveillantes), solidaires de la terre athénienne. À la suite d'un retournement génialement négocié par Athéna, dans le finale de la trilogie eschyléenne, elles vont assurer la fertilité des champs et la fécondité des troupeaux.

La transformation des Érinyes en Euménides, chez Eschyle, semble construite comme un contre-point harmonique au destin de Déméter dans l'Hymne homérique. Cela ne pouvait pas ne pas être perçu par tout spectateur ou lecteur de la trilogie d'Eschyle, jouée pour la première fois en 458 avant notre ère.

Colère et apaisement, colère et réconciliation ; on retrouve cette même dynamique dans un récit relatif à une autre déesse, elle aussi présente à Athènes, la Mère des dieux dont le temple se dresse sur l'Agora. Avec la Mère des dieux, dont le mythe (tel qu'il se constitue à la fin du 5e s. avant notre ère) est très évidemment construit comme un démarquage de celui de Déméter, la transformation émotionnelle est énoncée sur un mode décalé qui, par comparaison, fait ressortir, ou révèle, chez Déméter, une zone d'ombre où l'éleusinienne apparaît au plus proche de l'Érinye[2].

---

2 Je reprends ici Ph. BORGEAUD, *La Mère des dieux*, Paris 1996, p. 39-45.

Regardons cette affaire, qui va nous précipiter dans un réseau narratif d'une étonnante fortune et amplitude.

Le chœur de l'Hélène d'Euripide (pièce jouée en 412 avant notre ère) adresse un hymne à la Mère des dieux sur le thème de la réconciliation. Envisagée comme retournement paradoxal de la colère en rire, la réconciliation de la Mère des dieux avec les autres dieux, chez Euripide, marque le terme d'une souffrance ressentie par la déesse à qui l'on a enlevé sa fille, mais qui se laisse finalement distraire de ce deuil par l'offrande qu'Aphrodite (Cypris), à l'instigation de Zeus, lui fait des instruments de musique qui deviendront les siens. La « Mère montagnarde des dieux », comme elle est alors désignée[3], se trouve rapprochée à la fois de la crétoise Rhéa (allusion est faite à l'Ida[4]), et de Gè, la Terre devenue improductive quand la Mère se tient à l'écart[5]. Appelée tantôt Déô[6], tantôt Méter[7], elle se présente comme une divinité dont le mythe est une variante de celui de Déméter. Mais les appellations qu'elle partage avec celle-ci (Déô, Méter) disjoignent en quelque sorte les deux éléments constitutifs d'un seul nom, Déméter, que le poète évite soigneusement de lui donner.

Deuil d'une fille disparue, courroux, apaisement ; la séquence est la même qu'à Eleusis. Mais si la référence est évidente, le récit relatif à la Mère des dieux se construit, dans cet hymne, comme un démarquage systématique de la donnée éleusinienne en direction du sauvage, du précivilisé. La Déô d'Euripide met fin à son errance dans un paysage de haute montagne, et non pas aux confins d'une plaine à blé; vénérée au son des crotales (castagnettes de bronze relevant du répertoire dionysiaque), elle conduit un char attelé de lions.

Cette Mère fait grève dans l' « épaisseur neigeuse des fourrés », choisissant pour sa retraite un lieu qui n'évoque guère le palais d'Éleusis, dans sa plaine à blé. Le moment essentiel du récit, toutefois, comme à Éleusis, est celui du retournement d'attitude : d'irritée à bienfaisante ; de passive à active ; de la colère qui rend stérile à l'activité nourricière. La fin, cependant, propose un nouveau contraste : il n'est pas question, pour cette Mère, d'un retour de sa fille. Condamnée au deuil sans oubli (*pénthei alástoi*, 1336) d'une fille au nom qu'il ne faut pas prononcer[8] (qui n'est donc pas Perséphone), elle laisse finalement tomber sa colère, vaincue par le cri des Charites, par l'hymne que lui adressent les Muses et finalement par Cypris qui la fait rire en jouant du tympanon.

---

3 *Oreía Máter theôn*, 1301-1302.

4 Au vers 1324.

5 1327-1337 : sécheresse rendant vain le travail agricole, dépérissement des populations humaines et des troupeaux, famine dans les cités, cessation des sacrifices animaux (*thusíai*) et des offrandes céréalières (*pelanoí*, gâteaux rituels), tarissement des sources.

6 Au vers 1343.

7 1320, 1340 ; *megále Matér* enfin, « Grande Mère », aux vers 1355-1356.

8 1306-1307. Autre interprétation chez L. A. SWIFT, « How to Make a Goddess Angry : Making Sense of the Demeter Ode in Euripides' *Helen* », *Classical Philology* 104, 2009, p. 418-438.

Un texte choral connu par une inscription d'Epidaure d'époque impériale, difficile à dater mais dont l'original est vraisemblablement aussi ancien que le chœur d'Euripide, s'adresse, par la voix des Muses qui rejoignent les chanteurs, à la « Mère des dieux » aussi désignée comme « Grande Mère Souveraine de l'Olympe ». Le chœur évoque un épisode mythique au cours duquel la déesse, errant dans les montagnes et les vallons, se tient à l'écart du monde des dieux jusqu'à l'intervention burlesque de Zeus, intervention probablement mimée par un acteur qui lance la foudre et s'empare d'un tambourin, frappant les rochers au rythme d'une danse surprenante avant de s'adresser, au présent, à la fugitive : « Reviens chez les dieux, Mère, cesse ton errance dans les montagnes, de crainte qu'il ne t'arrive quelque chose, avec ces lions farouches et ces loups au gris pelage... ». La déesse répond : « Je ne reviendrai pas chez les dieux avant d'obtenir mes parts (*tà mére*) : la moitié du ciel, la moitié de la terre, le tiers de la mer. Alors je reviendrai ». Ayant ainsi rendu manifeste sa prétention de souveraineté (partagée) sur les trois régions du monde, elle reçoit le salut du chœur, sans que rien n'ait été révélé, ni des causes ou des circonstances de sa retraite, ni de l'issue de la négociation.

Cette Mère épidaurienne est très proche, dans le temps comme dans l'espace, de la Déméter arcadienne qui a su fasciner Pausanias, touriste et pérégrin historien, qui se rend en Grèce, et notamment au cœur du Péloponèse, au deuxième siècle de notre ère. Dans une des versions que Pausanias rapporte de son mythe, la Déméter arcadienne, à l'instar de la Mère des dieux épidaurienne, revendique, en énigme, le ciel, la terre et la mer. Connue comme Érinye (déjà mentionnée comme telle par Callimaque), ou Mélaina (« la noire »), cette Arcadienne est éminemment une déesse de la colère. Pausanias (VIII, 25,6[9]) interprète son nom à partir du verbe arcadien *erinuein*, qui voudrait dire se laisser emporter par la colère (par le *thumos*). Elle est distincte de la Déméter éleusinienne, présente elle aussi en Arcadie, dont Pausanias mentionne un sanctuaire aux confins de Thelpousa (VIII, 25,3), où se dressent des statues de Perséphone et de Dionysos, côtoyant la déesse elle-même. De l'autre côté de la même ville de Thelpousa, à l'extérieur aussi, se dresse, au lieu dit Onkeion (territoire d'Onkos, un ancêtre local), le sanctuaire d'une autre Déméter, arcadienne celle-ci, appelée Erinys (VIII, 25, 4). Pausanias explique la raison pour laquelle on lui a donné cette épiclèse : quand Déméter errait, au temps où elle recherchait sa fille, Poséidon, à en croire la légende, se mit à la suivre, pris du désir de s'unir à elle ; se transformant en jument, elle s'en alla paître, mêlée aux juments d'Onkos ; mais Poséidon se rendit compte qu'il était joué, et il s'unit à Déméter après avoir pris lui-même l'apparence d'un étalon. Sur le coup, Déméter aurait été furieuse ; mais dans un second temps elle aurait voulu, dit-on, déposer sa colère et se laver dans le Ladon. À la suite de quoi elle a reçu deux épiclèses distinctes, et deux images aussi (deux sta-

[9] Pour une édition de Pausanias cf. M. Jost, *Description de la Grèce, livre VIII*, Paris 1998. Je me réfère généralement, pour Pausanias en Arcadie, à cette importante édition, et à la traduction qui l'accompagne.

tues, présentes dans son temple): celle de l'Érinys (la colérique), et celle de Lousia (la « lavée », la purifiée par le bain pris dans le Ladon). Déméter, à ce qu'on dit, eut de Poséidon une fille dont ils considèrent qu'il faut taire le nom à ceux qui ne sont pas initiés, une fille au nom interdit donc, comme on dirait à Athènes de la fille disparue de la Mère des dieux ; Déméter aurait accouché, simultanément, du cheval Arion ; à la suite de quoi les gens de Thelpousa seraient les premiers des Arcadiens chez qui Poséidon fut dénommé Hippios, le chevalin.

Ce mythe et ce culte, en Arcadie, connaissent plusieurs variantes locales que nous connaissons grâce à Pausanias, qui se plaît à les mettre en rapport les unes avec les autres. C'est ainsi qu'aux traditions du temple de Déméter Érinys à Thelpousa, dans la région du fleuve Ladon, correspondent plus au sud, dans la région du Lycée, celles d'un temple consacré plus spécifiquement à la jeune fille mystérieuse, fruit de l'union de Déméter avec Poséidon.

En contre-bas des murailles de Lycosoura, la plus vieille ville du monde, au pied du Mont Lycée, Pausanias décrit, au fond d'un vallon, le temple de celle que l'on désigne, sans la nommer, comme Despoina, « Mademoiselle ». Pausanias mentionne, devant ce temple (VIII, 37, 2), trois autels : un pour Déméter, un pour Despoina, un troisième pour la « Grande Mère ».

En mentionnant ces trois autels, Pausanias fait clairement une distinction entre deux Mères différentes, une Déméter « normale » (correspondant à la déesse d'Éleusis) et une Mère des dieux (ou Megalè Meter, correspondant à la Déméter Érinys de Thelpousa). Ces deux Mères accompagnent, dans le culte, une Fille non nommée, innommable, la Demoiselle, Despoina qui semble être distincte, elle, de Perséphone.

À l'intérieur du temple se dresse un ensemble sculptural dû à Damophon, qui serait sculpté dans un seul bloc de pierre, trouvé dans les profondeurs du sol local. Déméter et Despoina sont accompagnées d'Artémis, et d'un Titan local, Anytos, dont on rapporte qu'il a élevé Despoina. Pausanias, à propos de ce groupe monumental, évoque à la fois la statue de la Mère des dieux sur l'agora d'Athènes, et des spéculations sur l'origine du mythe orphique de Dionysos et des Titans. Ces allusions, contrairement à ce que l'on affirme parfois[10], ne sont probablement pas de simples associations d'idées, mais bien plutôt des indices précieux sur l'arrière-plan de la théologie locale, rapprochant le mythe de Despoina et celui de la passion de Dionysos.

Si l'on s'élève un peu au-dessus du temple, on rencontre un local (mégaron) où les Arcadiens célèbrent des rites et sacrifient de très nombreuses victimes à Despoina, selon une procédure quasi ménadique : « Chacun sacrifie une bête qu'il possède ; au lieu de trancher la gorge des victimes, comme dans les autres sacrifices, c'est un membre au hasard que chacun détache en coupant de l'animal offert » (VIII, 37, 8). Pausanias ajoute (VIII

[10] Notamment le commentaire à Pausanias de M. JOST, *Description de la Grèce, livre VIII*, Paris 1998, p. 252 (ad 37,5).

37, 9) qu' « il n'est pas de divinité que les Arcadiens vénèrent plus que cette Despoina, fille de Poséidon et de Déméter. Son appellation commune (son épiclèse) est Despoina. De la même façon que l'on donne à la fille de Zeus le nom de Koré alors qu'elle a un nom qui lui appartient en propre, Perséphone, que lui attribuent dans leurs vers Homère et, avant lui, Pamphos. Mais pour le vrai nom de Despoina je n'ai pas osé le divulguer aux non-initiés (*es toùs ateléstous*) »[11].

On peut résumer le dispositif mis en place en Arcadie de la manière suivante : dans la région de Thelpousa Déméter Érinys est à Despoina ce que, dans la région de Lycosoura, la Megalè Meter est à Despoina[12].

Mais l'histoire ne s'arrête pas là. De Lycosoura et du Lycée, Pausanias (VIII, 42) dirige ses pas en direction de Phigalie, au-dessus des gorges de la Néda, où il va rendre visite à une autre variante encore de la Déméter arcadienne, la plus importante à ses yeux.

Pausanias se dirige vers une caverne consacrée à une Déméter qui porte le nom de Mélaina, « la Noire ». À l'instar des habitants de Thelpousa et de Lycosoura, les Phigaliens ont un mythe sur l'union de Poséidon et de cette Déméter, et ils disent qu'elle donna naissance à celle que les Arcadiens nomment Despoina. Ensuite, le scénario arcadien se superpose au scénario éleusinien : par colère contre Poséidon, et en signe de deuil pour l'enlèvement de Perséphone, la déesse revêt un vêtement noir, et se retire dans la grotte. Cette retraite, aux allures de grève, dure longtemps. Les fruits de la terre périssent, la famine tue une bonne partie de l'humanité. Les dieux ignorent où Déméter se cache. Cependant, le dieu Pan parcourt les montagnes d'Arcadie, comme le ferait un chamois. Il parvient sur le mont Élaios. Il reconnaît Déméter, observe son attitude et son costume. Il informe Zeus, qui envoie les Moires (déesses du destin), qui persuadent Déméter de déposer sa colère et de mettre fin à son deuil. Les Phigaliens racontent qu'en échange de ce retour à la norme, ils se comportèrent, à leur manière, comme les princes d'Éleusis élevant le sanctuaire des mystères : « ils consacrèrent la grotte à Déméter et y dressèrent une statue de bois. Cette statue était placée sur un rocher, elle avait l'aspect d'une femme; mais sa tête portait une crinière de cheval et il en sortait des formes de serpents et d'autres bêtes sauvages. Elle portait une tunique qui descendait jusqu'aux pieds, et elle tenait dans une main un dauphin et dans l'autre une colombe. Pourquoi la statue avait cet aspect, c'est ce que tout homme avisé et au courant des traditions sait bien, nous dit Pausanias, qui respecte les mystères. Il précise toutefois que des gens de

[11] Pausanias mentionne encore, au-delà du mégaron, un bois consacré à Despoina, clôturé de pierres, où un chêne et un olivier jaillissent d'une seule racine ; au-delà encore un autel pour Poséidon chevalin (*hippios*), père de la Demoiselle. Un escalier conduit enfin à un temple de Pan, avec un portique et une statue. La ville de Lycosoura dresse ses murailles à quelque distance, plus haut, en direction du Lycée.

[12] Il faut probablement ajouter à ce dossier un autre récit, dans la région de Mantinée, où Pausanias évoque une « errance de Rhéa » (mère de Poséidon *hippios*) peut-être homologue à celle de Déméter (VIII, 8 et VIII, 10).

Phigalie ont appelé cette déesse Mélaina « parce qu'elle portait un vêtement noir ». Ce que tout le monde ou presque est censé comprendre, c'est que la tête à crinière chevaline, le dauphin et la colombe font de cette déesse une souveraine des trois régions du monde où circulent des vivants, à l'instar de la Mère des dieux de l'hymne d'Épidaure.

La vieille statue de bois décrite par Pausanias avait été depuis longtemps remplacée par une statue de bronze, œuvre d'Onatas, un grand sculpteur du 5e s. av. notre ère. Cette statue elle aussi avait disparu, au grand dam de Pausanias qui précise : « C'est surtout pour cette Déméter que je suis venu à Phigalie ». Ne pouvant en admirer l'image, il se contentera de lui adresser sa dévotion, selon un rite qui commémore le passage du sauvage au civilisé[13].

Ce que les Arcadiens racontent à Pausanias apparaît comme le produit d'un démarquage systématique d'avec la tradition éleusinienne. Ce n'est pas le lieu, ici, d'explorer plus avant les procédures et les outils d'un tel atelier théologique. Point n'est besoin de supposer que ces mythes arcadiens remontent à la nuit des temps. Au contraire, tout porte à croire qu'ils sont le résultat d'un travail intentionnel et relativement tardif. Les recherches les plus récentes ont montré, du côté de l'orphisme ou du dionysisme, l'existence de plusieurs ateliers de ce type qui ont contribué, dès le 4e s. avant notre ère au moins, à reconfigurer le paysage religieux grec, au risque de compliquer parfois la tâche des historiens, voire de les dérouter[14]. Il me suffira, ici, d'insister sur le fait qu'en ce qui concerne les Mères, le motif de la colère et de son renversement ne cesse d'être repris et réinterprété, dans une perspective qui n'est pas celle des piétés privées ou associatives, à la différence de ce qui se passe avec certains courants orphico-bachiques, mais qui relève au contraire de décisions politiques (à l'instar de la réforme des mystères d'Andania, non loin de là, en Messénie[15]). On a affaire à des rites (et des mythes) réélaborés dans le cadre d'une religion civique.

Dans un tout autre contexte, à l'occasion d'un développement critique sur les mystères, Clément d'Alexandrie, au début du 3e siècle, soit peu de temps après Pausanias (qui écrit, lui, vers 170), interroge l' « étymologie » des mots *orgia* et *mysteria. Orgia* (rite), dit-il, dériverait d'*orgè* (colère), renvoyant au récit d'une colère de Déô contre Zeus ; *ta mysteria* (la

---

13 Cf. L. BRUIT, « Pausanias à Phigalie », *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens* 1, 1986, p. 71-96.

14 On trouvera de nombreux éléments sur ces ateliers dans F. GRAF et S. I. JOHNSTON, *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, London 2013².

15 Cf. V. PIRENNE, « Mnasistratos, the Hierophant at Andania (IG 5.1.1390 and Syll.3 735) », *in* J. DIJKSTRA, J. KROESEN et Y. KUIPER (éds.), *Myths, Martyrs, and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, Numen Book Series, Studies in the History of Religions, vol 127, Leiden/Boston 2010, p. 219-235.

cérémonie des mystères) proviendrait selon lui de *musos* (souillure), renvoyant à une faute commise contre Dionysos[16].

Clément ne précise pas immédiatement de quelle colère exactement, pour Déô, ni de quelle faute, contre Dionysos, il peut s'agir. Mais dans la suite de son analyse, ce ne sont pas la tristesse et la colère de Déméter privée de sa fille Perséphone dont il parle, mais bien de la colère d'une divinité à la fois proche et différente, qu'il nomme Déô, et dont il fait une victime, non pas de Poséidon (comme dans les versions arcadiennes), mais de Zeus, son fils, qui la viole. Comme dans le cas des variantes arcadiennes, le mythe éleusinien en référence auquel s'élabore ce récit n'est pas oublié, mais il se voit profondément modifié. Une modification du même ordre intervient aussi avec l'introduction de Dionysos dans cet ensemble. Cette introduction explique la présence de Zeus (père de Dionysos) : la souillure qui pourrait se comprendre comme celle de Penthée ou d'un autre adversaire classique du ménadisme, devient celle des Titans orphiques, assassins de l'enfant Dionysos. Clément se réfère donc à un corpus mythologique réélaboré en référence à la tradition éleusinienne classique, un corpus qui lie, tout en les transformant radicalement, la geste de Déméter à la passion (orphique) de Dionysos.

Pour reprendre une formule de Fritz Graf et Sarah Johnston, on a affaire ici à « un bricolage rituel » basé sur une trame à la fois éleusinienne et bachique[17]. Le rite que Clément interprète sur la base de cette trame concerne finalement les rites adressés à la Mère des dieux dans l'Empire romain, et plus précisément le criobole (variante du taurobole), où la manipulation des testicules du bélier sacrifié implique un rapport à la castration d'Attis, l'amant de la Mère[18].

Les grandes articulations de ce nouveau scénario sont les suivantes : Zeus s'unit à Déô en prenant la forme d'un taureau ; Déô - à la fois Rhéa et Déméter, mère et épouse de Zeus - enragée par la colère se transforme en une redoutable Brimô[19]; pour l'adoucir, Zeus feint de s'être châtré et jette au sein de Déô[20] les testicules qu'il a arrachés à un bélier. C'est en relation à cela, précise Clément, que les initiés - il ne faut pas entendre les initiés aux mystères d'Eleusis mais bien, en suivant la version donnée par Firmicus Maternus, les initiés aux mystères d'Attis et de la Mère des dieux - prononcent les symboles suivants : « J'ai mangé dans le tambourin ; j'ai bu à la cymbale ; j'ai porté le kernos ; je me suis glissé sous le voile ».

Le récit de Clément se prolonge avec la naissance de Phéréphatta, fruit de l'union de Zeus avec Deô-Brimô. Zeus s'unit à Phéréphatta sa fille, sous

---

16 Clément d'Alexandrie, *Protreptique* 2.12. Se référant à Apollodore d'Athènes, Clément mentionne aussi une autre possibilité, qui ne sera pas développée : *ta mysteria* pourrait dériver du nom du héros attique Myous, tué lors d'une chasse.

17 GRAF et JOHNSTON, *op. cit.* (n. 14), p. 273, cf. Subject Index, s.v. *bricoleur, bricolage*.

18 Cf. BORGEAUD, *op. cit.* (n. 2), p. 162.

19 Sur Brimô, cf. GRAF et JOHNSTON, *op. cit.* (n. 14), p. 195-207, appendice no 2 de Sarah Johnston.

20 Littéralement « dans son *kolpos* », un terme ambigu.

la forme d'un serpent, et l'enfant qui résulte de ce nouvel inceste a l'apparence d'un taureau. Ce dernier renvoie à Dionysos et au récit orphique de son démembrement, qui fera effectivement l'objet d'un développement dans la suite du texte de Clément. Le nom de la divinité dont la colère est au principe de tout est Déô. Clément précise qu'elle se confond à la fois avec Déméter et avec la Mère des dieux (Rhéa) ; ce brouillage généalogique remonte, au-delà de la source immédiate de Clément, à une réflexion grecque sur les équivalences divines, attestée, dans un contexte d'allégorie philosophique, dès le papyrus de Derveni (qui transmet un texte datant de la fin du 5e s. av. notre ère). Le lien entre la donnée métroâque et l'orphisme, explicite dans le papyrus de Derveni[21], implicite chez Clément, est enfin confirmé par une lamelle d'or provenant de Thessalie (Pherae, fin 4e, début 3e s. av. J.-C.[22]), qui, elle aussi, rapproche et distingue tout à la fois, Déméter et la Mère des dieux.

La colère de Déô et son apaisement à la suite d'une ruse pour le moins scabreuse, dans le récit de Clément, doit être mis en relation avec le retournement d'attitude de la Mère des dieux, qui, elle aussi, oubliait sa colère, dans le chœur de l'*Hélène* d'Euripide. Il s'agissait alors d'une déesse décrite comme une Déméter empruntant son territoire et ses attributs à Rhéa. Ce que nous rencontrons chez Clément, en référence à des « mystères phrygiens », découle ainsi, de manière indirecte, d'un vieil héritage : le récit rapporté par Clément témoigne de ce travail de bricolage dont parle Fritz Graf, un travail effectué par une pensée proche de l'orphisme, qui a pour intention de rattacher la *Mater Magna* romaine impériale à une philosophie des mystères. Que des spéculations de ce type, liées à l'introduction de formes rituelles nouvelles, aient pu jouir d'un certain succès déjà avant l'époque de Clément, nous en avons un indice précieux dans ce que Pausanias rapporte de la Déméter Érinye : comparable à celle de Brimô, la colère de la déesse arcadienne est suscitée, elle aussi, par un viol : celui qu'elle subit sous forme de cavale, domptée par Poséidon hippios : le coupable est alors un frère de Zeus ; la déesse met au monde une fille infernale, Despoina, une « Demoiselle » au nom que l'on doit taire, distincte de Perséphone, mais qui constitue un indéniable parallèle à la Phéréphatta, ou Brimô, de Clément[23].

Pour conclure, relevons que ce travail de réélaboration et d'adaptation finira par entraîner la Mère, enfin, à se repentir de sa colère.

---

21 Derveni Papyrus col. XXII. Cf. G. BETEGH, *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge 2004.

22 No 38 chez GRAF et JOHNSTON, *op. cit.* (n. 13), p. 38.

23 Récemment, Sarah Johnston a rappelé la proximité des récits de Pausanias et de Clément : cf. supra note 19. Hermès entre aussi dans ce dossier, avec une tradition thessalienne à laquelle Lycophron (*Alexandra* 1180) et Properce (2.2. 11-12) font allusion.

C'est du côté d'Attis que cela adviendra. Et c'est Pausanias, lui encore, qui en est le témoin. Il transmet ce qu'il dit être une version locale, phrygienne[24], du mythe d'Attis et de la Mère des dieux[25].

La Mère des dieux aime Attis qui la trompe en épousant la fille du roi. Furieuse, la déesse (nommée Agdistis dans cette version) cause la mort d'Attis, qu'elle rend fou et qui se mutile (par autocastration). Attis meurt. Agdistis regrette (elle change d'attitude, par *metánoia*) ce qu'elle a fait contre Attis, et demande, en vain, que Zeus ressuscite son jeune amant.

Nous trouvons une seconde version du même mythe chez Arnobe (*Adv. Nat.* 5, 5-7) qui écrit entre 300 et 310. Arnobe (qui ignore certainement Pausanias) se réfère à Timothée, « un insigne théologien », en qui l'on s'accorde généralement à reconnaître un spécialiste des mystères, qualifié d'Eumolpide par Tacite, d'exégète par Plutarque, et qui collabora avec le fameux prêtre Manéthon, sous Ptolémée I Sôter, vers 300 av. J.-C., à l'adaptation de la religiosité éleusinienne au culte alexandrin de Sérapis. Il est probable que la version de Pausanias remonte, elle aussi, à des sources hellénistiques relatives aux « mystères ». On a ici un indice précieux qui nous permet de nous faire une idée de l'atelier théologique où s'élabore une nouvelle version du mythe. Cet atelier est d'inspiration éleusinienne, ce qui n'est guère surprenant.

Si la Mère des dieux est encline à piquer des colères monstrueuses, quitte à causer, finalement, la mort de son amant, elle apparaît soudain susceptible de le regretter. C'est explicite dans la version pessinontienne du mythe d'Attis rapportée par Pausanias, où le retour d'humeur est qualifié de *métanoia* (« repentir »), et implicite dans celle d'Arnobe où les larmes suscitées par le deuil effacent la colère, comme par enchantement. Mais le deuil de la Mère, ici, n'est plus celui que cause la perte de la jeune fille, Perséphone. Le deuil, désormais, est celui que cause la perte du jeune amant, le berger/chasseur Attis.

Aucun regret, aucun repentir n'arrivait, ni ne pouvait probablement arriver, dans les versions classiques du mythe de la Mère et d'Attis (chez Ovide par exemple, dans les *Fastes*).

Seul pouvait intervenir un changement d'humeur, une métamorphose émotionnelle, corrolaire d'une purification, comme si la colère et le deuil constituaient, en eux-même, une impureté[26].

Pour le regret, le remors, ou le repentir, il faut donc attendre, par-delà les ateliers hellénistiques, les débuts de l'ère qu'on dit chrétienne.

Ce survol nous incite donc à interroger non pas directement le couple colère et repentir, mais bien la dynamique éminemment complexe, voire

---

[24] Le *lógos epichorios*.

[25] Pausanias VII, 17, 9.

[26] On pourrait comparer, de ce point de vue, le bain dans le Ladon de Déméter Lousia, en Arcadie, avec la *lavatio* (le bain rituel) de Cybèle à Rome, ou le retour du rire chez Déméter confrontée à la danse de Iambé, dans l'*Hymne homérique*, avec le rire de la Mère des dieux à qui Cypris offre les instruments musicaux de ses rites, chez Euripide.

retorse, du retournement, du renversement émotionnel. Cette métamorphose revêt diverses formes et colorations, au gré d'un chantier ininterrompu de pièces rapportées, d'altérations, de déplacements, de décalages, tout un bricolage dont on commence seulement à entrevoir l'importance.

RÉSUMÉ

Déméter, la déesse éleusinienne en deuil de sa fille, devient très tôt la figure centrale, référentielle, autour de laquelle s'organise et ne cesse de se composer et recomposer, tout un réseau de colères divines et maternelles, des colères suivies d'un épisode d'apaisement, de réconciliation. Nous essayons de montrer comment ce commentaire continu débouche sur la reformulation de rites et de mystères, à l'époque impériale.

COLÈRE ET REPENTIR DIVINS DANS LE DÉLUGE

Stéphanie Anthonioz, Université catholique de Lille, UMR 7192

Le Dieu de la Bible est un Dieu qui se met en colère, comme le montre si bien la variété du vocabulaire de la colère (אף « colère » et כעס employé surtout dans l'histoire deutéronomiste, חמה « fureur », חרון « ardeur (divine) », קצף « irritation », זעם et זעף « indignation ») et les références multiples chez les Prophètes Antérieurs, Postérieurs ou dans Psaumes[1]. Pourtant, et contrairement à son homologue mésopotamien, le Dieu du déluge biblique ne manifeste aucune colère alors que le déluge incarne dans les sources mésopotamiennes la colère divine par excellence. Et c'est même le « repentir », ou le regret simplement, qui pousse le Dieu de la Bible à enclencher la catastrophe destructrice de l'humanité. À la lumière des mécanismes de la colère et du repentir divins dans le mythe du déluge mésopotamien *Atra-hasīs*, on revisitera le déluge biblique afin de mettre en valeur la présence d'un « repentir » mais l'absence de toute colère et la théologie qui se dégage de ce récit (Gn 6–9,17) et, plus largement, de l'histoire primitive d'Israël (Gn 1–11), voire de l'ensemble de la Torah, le Pentateuque.

Le motif du déluge en Orient ancien représente le cataclysme primordial ayant entraîné la destruction de l'humanité presqu'entière ; il est aussi, par conséquence, la métaphore la plus fréquente des cataclysmes naturels ou historiques entraînant destruction et anéantissement, preuve incontestable de la malédiction et de la colère divines comme Narâm-Sîn le rappelle par exemple dans la légende kuthéenne[2]. Le déluge (sum. *amaru* / akk. *abūbu*) est donc souvent mentionné dans les malédictions divines. Et la conclusion standard des inscriptions d'Adad-nêrârî I (1307-1275), par exemple, illustre la malédiction divine et le lien entre déluge et colère :

48. Aššur, dieu éminent, qui réside dans l'*Ehursagkurkurra*,
49. Anu, Enlil, Ea et Ninmah, les grands dieux, les Igigu
50. Du ciel, les Anunnaku de la terre, dans leur totalité,

---

1 S. WÄLCHLI, *Gottes Zorn in den Psalmen : eine Studie zur Rede vom Zorn Gottes in den Psalmen im Kontext des Alten Testamentes und des Alten Orients*, OBO 244, Fribourg/Göttingen 2012 ; H.-C. SCHMITT, « Der Zorn Gottes im Alten Testament », *OLZ* 106.2, 2011, col. 75-79 ; J. JEREMIAS, *Der Zorn Gottes im Alten Testament : Das biblische Israel zwischen Verwerfung und Erwählung*, Neukirchen-Vluyn 2009.

2 J. G. WESTENHOLZ, *Legends of the Kings of Akkade*, Winona Lake 1997, p. 277 ; J. FINKELSTEIN, « The So-Called 'Old Babylonian Kutha Legend' », *JCS* 11, 1957, p. 86.

51. Qu'ils le (l'ennemi) regardent avec dédain dans (leur) colère (*ezziš likkelmūšuma*), qu'ils le maudissent d'une malédiction funeste dans leur courroux (*errata marušta aggiš*) !
52. Qu'ils anéantissent son nom, sa descendance, son clan et sa famille dans le pays !
53. Que la ruine de son pays, la destruction de ses gens
54. Et de ses fils soient décrétées par leur commandement imposant !
55. Qu'Adad l'inonde d'une inondation de malheur ! Que le déluge (*abūbu*),
56. Le vent mauvais, le chaos, la confusion, l'ouragan, la famine,
57. La faim, le dénuement/famine, le besoin, dans son pays,
58. Soient à jamais ! Qu'il fasse venir comme le déluge dans son pays (*lu kajān mātišu abūbiš lušba'i*) !
59. Qu'il le tourne en un amas de ruine (*ana tilli u karmi lutēr*) ! Qu'Ištar, ma maîtresse,
60. Établisse la défaite de son pays ! Que, devant ses ennemis,
61. Il ne puisse se tenir ! Qu'Adad jette le pays dans des éclairs de malheur !
62. Qu'il inflige le besoin à son pays[3] !

Cette conclusion, recopiée au fil des inscriptions[4], montre combien le déluge (*abūbu*, l.55 et *abūbiš*, l.58) en formant une inclusion au centre de laquelle un grand nombre de malédictions se trouvent réunies (*imḫullu saḫmaštu tēšû ašamšūtu suqqu bubūtu arurtu ḫušaḫḫu*, l.56-57) reste la plus grande, celle qui les englobe et les surpasse toutes. Cette idée est renforcée par l'usage de l'expression stéréotypée « tourner en un amas de ruine » (*ana tilli u karmi turru*, l.59) qui décrit, de manière récurrente, l'action du déluge dans ces mêmes inscriptions.

On peut ajouter que le déluge fonctionne, dans la littérature mésopotamienne, à divers niveaux, métaphore de toute destruction comme on vient de le voir, il est aussi épithète divine et royale, attribut et arme des combats. Le motif s'épanouit ainsi dans un contexte royal et militaire : en se référant continuellement à la catastrophe primordiale, il éclaire le nécessaire équilibre cosmique : le roi, à moins d'être le déluge de son dieu, ne saurait sauvegarder cet équilibre, en perpétuel danger de retomber dans l'anéantissement du déluge primordial. Seul le déluge peut prévenir ou vaincre le danger d'un déluge, et ainsi sauvegarder la civilisation donnée et antédiluvienne. Aussi n'est-il pas étonnant de retrouver sans cesse une dialectique entre l'épithète, l'arme et le cataclysme : le roi « déluge de son dieu » est armé de l'arme du déluge pour réduire et anéantir l'ennemi. Et Tukultî-Ninurta I (1244-1208) de proclamer dans sa titulature royale :

6. […] prince attentif,
7. [œuvre] de la main d'Ea, roi des rois, colère puissante,
8. […] Adad […], intelligence de

---

3 A. K. GRAYSON, *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (to 1115)*, Royal Inscriptions of Mesopotamia Assyrian Periods volume I, Toronto *et al.* 1987, A.0.76.2.
4 GRAYSON, *op. cit.* (n. 3), A.0.76.5-8 ; A.0.76.10 ; A.0.76.13 ; A.0.76.16 ; A.0.76.19-20 ; A.0.76.22 ; A.0.76.24.

9. […] héroïque, arme d'annihilation des dieux, déluge de combat (*abūb tamḫāri*),
10. […] farouche, assaillant sans précédent, choisi d'Ištar,
11. Maîtresse des dieux du ciel et de la terre, aimé des Igigi,
12. Roi fort, roi du pays d'Aššur et roi du pays de Karduniaš,
13. Roi du pays de Sumer et d'Akkad,
14. Roi de la ville de Sippar et Babylone,
15. Roi du pays de Dilmun et roi de Meluhha,
16. Roi de la mer supérieure et de la mer inférieure,
17. Roi des montagnes et des larges pâtures,
18. Roi du pays de Šubaru, du pays de Qutu et roi de tous les pays de Naïri,
19. Roi obéissant à ses dieux, qui reçoit un lourd tribut
20. Venant des quatre rives dans la ville d'Aššur,
21. Fils de Salmanazar, roi de la totalité, roi du pays d'Aššur,
22. Fils d'Adad-nêrârî, roi de la totalité, roi du pays d'Aššur[5].

Puis, au cœur de l'action militaire, il n'hésite pas à affirmer :

ii 14. Au début de ma royauté,
15. J'ai [vraiment] marché vers le pays d'Uqumenu.
16. Tout le pays du Qutu
17. Je l'ai fait ressembler à un amas du Déluge (*kīma tilli abūbi [lu ušēmi]*) !
18. Leurs armées,
19. D'un encerclement d'ouragans,
20. Je les ai vraiment assiégées ![6]

Malgré le caractère fragmentaire de la titulature, le roi à l'instigation des dieux est *abūb tamḫāri*, « déluge du combat », voire même *kašūš ilāni,* « arme d'annihilation des dieux » et *tēb la maḫar*, « assaillant sans opposant ». L'interprétation du déluge est sans équivoque métaphore de la guerre[7], pourtant elle n'est pas si éloignée du récit mythique, puisque *kašūšu*, qui signifie l'arme d'anéantissement caractérise le déluge dans *L'Épopée de Gilgameš* (XI 111). Il faut donc revenir au mythe du déluge afin de mieux saisir la malédiction et la colère divine à l'œuvre.

---

5 GRAYSON, *op. cit.* (n. 3), A.0.78.24.
6 GRAYSON, *op. cit.* (n. 3), A.0.78.1.
7 Voici les figures de la rhétorique du déluge avec leurs variantes minimes qui apparaissent au cours de l'histoire des rois assyriens : *ana tilli u karmi turru*, chez Adad-nêrârî I (1307-1275), Tiglath-Phalazar I (1114-1077), Aššurnaṣirpal II (883-859), Tiglath-Phalazar III (744-727), Sennacherib (704-681) ; *tilli abūbi*, ou *kīma tilli abūbi*, ou encore *kīma til abūbi*, chez Tukultî-Ninurta I (1244-1208), Adad-nêrârî II (911-891), Salmanazar III (858-824), Tiglath-Phalazar III, Sargon II (721-705) ; *abūbiš*, ou *abūbāniš*, chez Tiglath-Phalazar I, Salmanazar III, Tiglath-Phalazar III (744-727) ; *kīma abūbi,* chez Adad-nêrârî II, Tiglath-Phalazar III (744-727) ; *sapānu*, ou *bâ'u*, conjugués de différentes manières, chez Tukultî-Ninurta I, Tiglath-Phalazar I, Adad-nêrârî II, Salmanazar III ; *sāpinu*, Tiglath-Phalazar III.

L'*Atra-hasīs* est le mythe mésopotamien du déluge, emprunté d'ailleurs par Gilgameš[8]. Il se divise en quatre parties[9] : 1) travaux, labeur et rébellion des dieux, 2) création de l'homme, 3) cycles des 1 200 années, enfin 4) le déluge. Je propose d'entrer dans le détail de ces parties afin de saisir le fonctionnement de la colère divine à l'œuvre dans le déluge.

1) I i 1-49 : le mythe s'ouvre sur les travaux (*dullu*, l.2, 4, 6, 38, 42)[10] et le labeur (*šupšiku*, l.2, 3, 34, 36)[11] des dieux Igigi pour construire les temples et creuser les canaux au nom des sept grands dieux Anunnaki. Mais les Igigi s'en plaignent auprès d'Enlil (*[idabu]būma*, l.39). [...]

I ii 57-113 : combats (*tuqumtam*, l.61 et *qablum*, l.81, 83, 110) et rébellion des Igigi s'ensuivent (*tāḫāza i niblula qablam*, « mêlons bataille et querelle », l.62) ; le temple Ekur d'Enlil est cerné dans la nuit. Anu et Enki sont convoqués auprès d'Enlil pour connaître la raison d'une telle attaque.

I iii 1-167 : Nusku, messager d'Enlil, est alors envoyé devant l'assemblée des dieux pour demander la raison des combats et nommer le responsable (l.128-130, 140-142). Tous les Igigi se disent responsables (l.146). Les travaux (*dullu*, l.150, 163) et labeur (*šupšiku*, l.149, 162) sont la raison alléguée. Enlil, à ses mots, se met en pleurs (l.167), pas en colère.

2) I iii 168-iv 203 : Enlil demande à Anu d'intervenir pour tuer un dieu et créer l'homme *lullû* qui se chargera du joug (*abšānam*, l.195, 196) et du labeur (*šupšiku*, l.197) des Igigi. [...] La déesse sage-femme des dieux est convoquée et, à cette occasion, requiert l'aide d'Enki.

---

[8] C'est effectivement ce mythe qui est emprunté dans l'épopée de Gilgameš. On en connaît une version remontant à l'époque paléo-babylonienne en plusieurs exemplaires rédigés à Sippar, et plusieurs copies d'époque médio-babylonienne (Nippur ; une version ougaritaine), néo-assyrienne (Ninive) et néo-babylonienne tardive (Sippar, Ninive). Une version sumérienne du déluge existe, par ailleurs, datée d'environ 1600 avant notre ère pour des raisons épigraphiques et stylistiques. Cf. A. GEORGE, *Babylonian Literary Texts in the Schøyen Collection*, CDL Press 2009 ; B. BÖCK, « MM 818 : A New LB Fragment of Atra-hasis I », *Aula Orientalis* 17-18, 1999-2000, p. 167-177 ; A. GEORGE et F. AL-RAWI, « Tablets from the Sippar Library VI. Atra-ḫasīs », *Iraq* 58, 1996, p. 147-190 ; G. W. LAMBERT, A. R. MILLARD et M. CIVIL, *Atra-hasīs, the Babylonian Story of the Flood, with the Sumerian Flood Story*, Oxford 1969, p. 31-41. Pour une présentation générale de ce matériel, voir H. KVANVIG, *Primeval History : Babylonian, Biblical and Enochic, An intertextual Reading*, Supplements to Vetus Testamentum 149, Leiden 2011, p. 13-19. Pour une synopse des lectures des différents textes, cf. D. SHEHATA, *Annotierte Bibliographie zum altbabylonishen Atramhasis-Mythos*, Göttingen 2001.

[9] Les références sont celles de l'édition de LAMBERT, MILLARD et CIVIL., *op. cit.* (n. 8).

[10] Selon le *Chicago Assyrian Dictionary*, *dullu* signifie : 1) « misère, détresse », 2) « corvée, travail forcé, service royal », 3) « travail fini, produit, art, technique », 4) « rituel », 5) « traitement médical ».

[11] Selon le *Chicago Assyrian Dictionary*, *šupšikku/tupšikku* signifie : 1) « panier de construction (pour transporter briques ou terre) », 2) « corvée, labeur ».

I iv 204-v 247 : La déesse Nintu et Enki se mettent au travail ; un dieu est sacrifié et l'argile est mélangé de sa chair et de son sang. L'homme est créé avec un esprit en lui et les dieux sont libérés de leurs travaux et de leur labeur (l.240-241).

I v 249-vi 305 : s'ensuit l'incantation et la cérémonie des sept pâtons (à gauche et à droite de la brique d'accouchement, cf. l.259) : c'est la naissance de l'homme et de la femme suivie de l'institution du mariage. [...]

I vi 328-vii 339 : reprise de la construction des sanctuaires et du creusement des canaux pour la nourriture des hommes et des dieux. [...]

Au terme de cette section, la crise « travaux, labeur et rébellion des dieux » est résolue avec la création de l'homme. Mais le mythe n'apporte pas seulement une raison ou une explication théologique à l'homme, il fournit aussi une étiologie de l'institution du mariage humain.

3) I vii 352-360 : avec le premier cycle des 1 200 années, commencent l'extension du pays et la multiplication des hommes ([*mātum irtapiš*] *nišū imtīdā*, l.353) : Enlil est dérangé ou plus exactement ennuyé (*ītadar*, l.355) dans son sommeil à cause du bruit de l'humanité (*rigim awīlūti*, l.358)[12]. *Il décide une première calamité mais n'est pas en colère selon le texte.*

I vii 364-viii 416 : Atra-hasīs apparaît sur la scène, il prie vers Enki et reçoit le conseil de faire des offrandes à Namtara seul (à l'exclusion des autres dieux) pour endiguer la calamité qui n'est autre qu'une maladie. Un temple est construit à Namtara et des offrandes lui sont offertes.

II i 1-22 : un nouveau cycle de 1 200 années commence, et l'extension du pays et la multiplication humaine se poursuivent (*mātum irtapiš niš*[*ū im*]*tīdā*, l.2) : Enlil ennuyé (*ītadar*, l.4) dans son sommeil par leur bruit (*rigimšin*, l.5) décide une deuxième calamité, de sécheresse, famine et tristesse. [...]

II ii 15'-35' : un temple est construit à Adad et des offrandes lui sont offertes exclusivement jusqu'à la fin de la sécheresse.
II iii 2-34 : prières et pleurs (?)
II iv 1-23 : nouvelle sécheresse et famine.
II v 2-vi 32 : les dieux assemblés se disputent manifestement : Enlil est plein de colère (*libbāti mali*, l.13)[13] mais les raisons de sa colère ne sont pas

[12] Le *Chicago Assyrian Dictionary* donne à *rigmu* plusieurs sens déployant un vaste éventail, allant de la parole à la plainte judiciaire : 1) « voix, son », 2) « bruit », 3) « appel, proclamation », 4) « tonnerre », 5) « pleur, lamentation », 6) « complainte, plainte, accusation en justice ».

[13] La colère *libbātu* est un substantif féminin pluriel formé sur la racine *labābu* qui signifie « être en colère, enrager ». D'autres racines de la colère (*šabāsu*, *kamālu*) ont don-

claires vu le contexte extrêmement fragmentaire de ce passage : il est question d'avoir relâché le joug et établi liberté et abondance pour les hommes. De son côté, Enki se prend d'un fou-rire (*ṣīḫtum*, l.18). [...] On comprend dès lors que les deux grands dieux s'opposent, ce qui est conforme à la suite du récit[14].

II vii 31- viii 35 : dans l'assemblée des dieux, la décision du déluge (*abūbu*) est prise ; Enki rappelle qu'il ne peut venir de lui, qu'il est le fait et la responsabilité d'Enlil.

4) II viii 36-III i 39 : Atra-hasīs prie tandis qu'Enki communique avec lui à travers le « mur » pour sauver la vie[15].
III i 40-ii 47 : Atra-hasīs communique aux Anciens le message d'Enki : le bateau est construit et chargé[16].
III ii 48-v 52 : le déluge se déchaîne et les dieux commencent à se lamenter : Enki est dans tous ses états de voir sa progéniture se perdre (iii 25-26), les grands Anunnaki meurent de faim et de soif (iii 30-31) ! Et la déesse mère et créatrice de l'homme entame une lamentation, elle pleure et se repent d'avoir suivi l'assemblée divine dans cette décision funeste (iii 32s). Elle est ensuite accompagnée des autres dieux dans sa plainte (iv 12-22). [...][17]
III vi 1-40 : le bateau est découvert et Enlil se met à nouveau en colère (*libbāti mali*, l.6 ; contexte à nouveau extrêmement fragmentaire)[18].

III vi 41-vii 11 : Enki se défend des accusations d'Enlil et avec Nintu décrètent l'étiologie de la mortalité infantile et de la consécration des femmes[19].

Au terme de cette deuxième crise, le bruit et la multiplication humaine ayant provoqué le déluge, c'est à nouveau une étiologie qui est fournie : la nouvelle création est limitée dans son nombre, par la stérilité féminine, la mortalité infantile, et le vœu rituel de certaines femmes à la chasteté[20].

---

né lieu à la formation de différents substantifs qu'on ne trouve cependant pas dans le mythe de l'*Atra-hasīs*.

14 Le passage III i 43 confirme bien qu'Enlil et Enki sont en colère l'un contre l'autre : [*ī*]*tetezizū* ^{d}*Enki u* ^{d}*Enlil*.

15 Gilg. XI 19-47.

16 Gilg. XI 48-96.

17 Gilg. XI 97-171.

18 Gilg. XI 172-180.

19 Dans le récit de *Gilgameš*, Enki se défend en accusant Enlil d'avoir manqué de sagesse et d'intelligence en décrétant le déluge : au lieu du déluge, différentes calamités auraient pu être décrétées afin de réduire l'humanité. Après quoi, Enlil monte dans le bateau, prend la main d'Uta-napištim, le fait sortir avec sa femme et le bénit en leur offrant de vivre « comme les dieux » (XI 181-206). En faisant cette accusation de manquer de sagesse, Enki reprend littéralement celle de la déesse Bêlet-ilî défendant Enlil d'approcher du sacrifice offert aux dieux (XI 170).

20 W. G. Lambert a ajouté à ces diverses limitations humaines, sur la base de Gilg. X vi 28-32, la mortalité humaine. Aussi restaure-t-il Atra. III vi 47-48 : « Enki ouvrit la

Aussi le mythe rend-il compte d'une humanité dans ses limitations de vie. Hommes et femmes se marient d'abord et meurent ensuite !

Or, deux hypothèses ont fait l'histoire de l'interprétation du déluge. La première analyse les éléments de la rébellion humaine qui auraient conduit les dieux à anéantir l'humanité dans le déluge. Une cause morale motiverait la décision divine. Cette interprétation repose sur l'argument que « le bruit » (*rigmu*) des hommes (I vii 356 et II i 5) fait écho au bruit de la rébellion des dieux Igigi au début (I ii 77). Les Igigi, sous le poids de leur labeur (construire les temples et creuser les canaux), ont décidé d'affronter Enlil qu'ils jugent responsable. Enlil propose alors de créer l'homme, pour assumer les lourds travaux qui ont « tué » les dieux (I iv 189). Et l'homme aurait reçu par voie de création (c'est-à-dire par le sacrifice du dieu rebelle) cette rébellion en lui[21]. Cette rébellion est par ailleurs argumentée par le fait qu'Enki encourage les hommes à ne plus servir les dieux et à ne plus leur apporter d'offrandes (sauf au dieu concerné) lors de chacune des calamités[22]. Aussi Enki peut-il appeler, à la fin du mythe du déluge, la faute sur le pécheur, la punition sur le transgresseur (III vi 25)[23].

Dans cette interprétation et du point de vue de la présente analyse, la colère divine trouve, en quelque sorte, une raison morale : c'est parce que

---

bouche et s'adressa à Nintu, la sage-femme : toi, sage-femme et créatrice des destinées, [instaure la mort (*mūta šukni*)] pour les peuples. » W. G. LAMBERT, « The Theology of Death », *in* A. BENDT (éd.), *Death in Mesopotamia, XXVIe Rencontre assyriologique internationale*, Copenhagen 1980, p. 54-58.

21 G. PETTINATO, « Die Bestrafung des Menschengeschlechts durch die Sinflut », *Orientalia* 37, 1968, p. 165-200.

22 Il y aurait une sorte de *non serviam* humain et le *ḫubūru*, « brouhaha » (I vii 355.359 ; II i 4.8) des hommes ne symboliserait pas tant le bruit qui dérange que l'ambition que pourrait révéler tant d'activité bruyante : l'homme étant nanti du *ṭēmu*, « personnalité du dieu sacrifié » (I iv 223, v 239 ; II vii 33) et de l'*eṭemmu*, « esprit de la chair du dieu sacrifié » (I iv 215.217, v 228.230), est, par conséquent, rebelle et coupable. Cf. W. VON SODEN, « Der Mensch bescheidet sich nicht. Überlegungen zu Schöpfungserzählungen in Babylonien und Israel », *Symbolae Biblicae et Mesopotamicae, F.M.Th de Liagre Böhl dedicatae*, Leiden 1973, p. 350-358 ; « Als die Götter (auch noch) Mensch waren. Einige Grundgedanken des altbabylonischen Atramhasis-Mythus », *Orientalia* 38, 1969, p. 427. Et aussi R. ODEN, « Divine Aspirations in Atrahasis and in Genesis 1-11 », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 93, 1981, p. 197-216 ; B. BATTO, *Slaying the Dragon, Mythmaking in the Biblical Tradition*, Louisville 1992, p. 30.

23 Mais cette interprétation largement répandue n'a pas fait l'unanimité et W. Moran énonce quatre objections : 1) Il n'y a pas de *non serviam*, mais une redistribution de l'ensemble des offrandes vers un seul dieu, afin de mieux l'honorer. 2) Il n'y a pas de raison de faire de l'activité humaine bruyante une preuve d'ambition et de rébellion. 3) Il n'y a pas d'argument philologique pour associer les concepts de *rigmu* et *ḫubūru* avec ceux de « faute », « péché », et « culpabilité ». 4) Enfin, ce n'est pas Enlil – l'instigateur du déluge – mais Ea / Enki qui introduit la notion de juste châtiment. Cf. W. MORAN, « Some Considerations of Form and Interpretation in *Atra-hasīs* », *in* F. ROCHBERG-HALTON (éd.), *Language, Literature and History : Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner*, Winona Lake 1987, p. 253.

les dieux se sont rebellés et que les hommes portent en eux cette rébellion qu'Enlil décide la destruction totale de l'humanité. Pourtant il faut noter que jamais la colère d'Enlil n'est destinée aux hommes.

La seconde interprétation analyse le problème de la surpopulation, amenant les dieux à instaurer la mortalité après le déluge. La réponse des dieux servirait alors une cause anthropologique ou sociologique. Cette interprétation part d'une analyse littéraire et propose de distinguer deux mythes qui auraient été mis ensemble : le « mythe des Igigi », suivi d'un second, le mythe proprement du « déluge »[24]. Le premier servirait de préface au second, et le parallélisme de la structure (crise / résolution) entre les deux mythes permettrait de mettre en valeur la réponse développée par le second. La « préface » expose, en effet, les travaux des dieux, qui deviennent par la suite les travaux des hommes[25]. Enlil est ainsi dérangé par le bruit du labeur des hommes, et ce bruit est proportionnel à leur multiplication. Multiplication et surpopulation humaine seraient ainsi la cause anthropologique et sociologique du déluge. Et l'*Atra-hasīs* proposerait une politique de contrôle des naissances. De ce point de vue, il n'y a pas dans l'*Atra-hasīs* de fondement moral, mais une réponse pragmatique, une étiologie de la mort sous certaines de ses formes (stérilité, consécration rituelle, mortalité infantile), afin d'endiguer les dangers de la surpopulation.

La colère divine n'est dans ce mécanisme qu'un enclenchement narratif et dramatique qui permet d'aboutir à l'étiologie finale d'une humanité dans ses limitations. On pourrait même dire un double enclenchement, puisque la première colère d'Enlil conduit au déluge, tandis que la seconde conduit à la conclusion étiologique de la mortalité infantile et du célibat ou de la stérilité des femmes. Ici la colère d'Enlil encadre le déluge.

Dans tous les cas, le déluge mésopotamien n'est pas uniquement, comme il est parfois écrit, le résultat du caprice des dieux, de leur volonté et de leurs actions incontrôlées ou incompréhensibles[26]. Et, du point de vue de la colère, on voit qu'elle joue un rôle dans chacune des interprétations proposées : ou bien elle est morale et justifiée à cause de la rébellion humaine, ou bien elle est dramatique au sens où elle joue un rôle stratégique dans le déclenchement de la crise de surpopulation et de sa résolution. Cette dernière solution paraît plus juste.

---

[24] W. MORAN, « Atrahasis : The Babylonian Story of the Flood », *Biblica* 52, 1972, p. 51-61.

[25] Le concept de labeur tient une place importante dans cette interprétation par les jeux d'allitérations et de répétitions (cf. *dullu*, « travail » et *šupšikku*, « labeur »).

[26] J. FINKELSTEIN, « Bible and Babel : A Comparative Study of the Hebrew and Babylonian Religious Spirit », *in* F. GREENSPAHN (éd.), *Essential Papers on Israel and the Ancient Near East*, New York 1991, p. 363-364.

Peut-on approfondir maintenant, et à la lumière de l'interprétation du déluge, le rôle et la fonction de la colère divine dans ce mythe ? Et le repentir y prend-il place ? La structure narrative apparaît particulièrement intéressante. On a vu que le récit pouvait se diviser en quatre parties. Or la crise et la résolution de la crise n'éclatent seulement que dans la dernière partie tandis que qu'elles sont lentement annoncées dans les parties précédentes avec la rébellion des Igigi, la création de l'homme et les cycles des 1 200 années. C'est effectivement la rébellion des dieux qui entraîne la création de l'homme et la multiplication des hommes et de leur bruit qui entraîne l'ennui, c'est-à-dire le dérangement, d'Enlil dans son sommeil. La décision de détruire, ou plutôt de réduire, l'humanité pour retrouver la paix du sommeil est d'abord un échec répété puisqu'à chaque calamité Enki informe son serviteur Atra-hasīs et lui communique la manière d'échapper à la décision divine : construire un temple à la divinité concernée et lui présenter des offrandes exclusives. Et c'est ainsi que grandit la colère d'Enlil, de voir ses plans déjoués astucieusement par Enki. Sa colère éclate alors en pleine assemblée et le déluge est décidé : il s'agit d'une destruction totale (*gamert*[*am*], II viii 34 et III v 44). C'est donc au paroxysme de la crise qu'éclate la colère d'Enlil. Et elle n'est pas tant provoquée par le bruit des hommes que par les astuces d'Enki qui sauvent les hommes. Manifestement la colère divine se dresse contre un autre dieu et non contre l'humanité. Par ailleurs, au cœur du déluge, quand apparaît le repentir divin, ce n'est pas le dieu en colère, Enlil, qui l'éprouve. On a vu qu'Enki était horrifié mais que les autres dieux ressentaient la faim et la soif. Et ce n'est qu'à l'instigation de la déesse que lamentation et repentir se développent. Il faut noter le rôle féminin et maternel dans cette lamentation : c'est elle qui se repent d'avoir donné son accord pour le déluge en pleine assemblée des dieux. Avec la fin du déluge, après sept jours et sept nuits, et la bonne odeur du sacrifice offert, les dieux s'apaisent. Seule la colère d'Enlil s'enflamme à nouveau en découvrant le subterfuge d'Enki et la survivance humaine. Dorénavant cette humanité sera limitée dans ses cycles.

Du point de vue de la structure, il apparaît que la colère d'Enlil encadre le déluge : elle l'enclenche immédiatement et le conclut provoquant l'étiologie des limitations humaines. Et cette colère est déclenchée à deux reprises par les subterfuges d'Enki toujours prêt à déjouer les actions destructrices d'Enlil et à sauver l'humanité. Quant au repentir, il n'est pas le fait de la divinité en colère, puisque dans le mythe tel que nous le possédons aujourd'hui c'est-à-dire dans un état fragmentaire, jamais Enlil n'est pris de repentir. Par contre, ce sont les autres divinités souffrant la faim et la soif qui l'éprouvent, puisque sans l'humanité, point de construction de temples et point d'offrandes. Le repentir n'est pas ici motivé par la compassion devant la destruction des hommes mais par la perte de leur bien-être. Seul Enki souffre de voir sa progéniture se perdre mais, sachant qu'il

a sauvé la vie et qu'il n'a pas pris part à la décision divine de destruction totale, il ne souffre pas à proprement dit de repentir.

Aussi colère et repentir divins structurent-ils narrativement le mythe du déluge : la colère encadre le déluge, enclenchant immédiatement la crise du déluge et sa résolution – la conclusion étiologique. Le repentir nourrit l'intervention de la déesse mère et créatrice : cette destruction totale n'aurait jamais dû être décrétée. Le repentir apparaît donc secondairement, il est féminin et, à la limite, il n'est pas nécessaire au déroulement de la crise et de sa résolution. Il est annexe. Que retenir donc ? Au terme de cette analyse ni la colère ni le repentir ne semblent avoir de fondement moral. Mais colère et repentir, s'ils jouent un rôle narratif, ne s'équivalent pas : la colère est nécessaire à l'action et à sa résolution. Le repentir est féminin et secondaire. Surtout ni la colère ni le repentir ne se soucient vraiment de l'homme, ils sont motivés par des considérations divines.

Or la version biblique n'est pas sans offrir des parallèles avec le récit mésopotamien qui depuis la fabuleuse découverte des tablettes cunéiformes de George Smith n'ont pas pu être démentis, malgré des points de vue nuancés[27].

Mais le récit biblique se compose d'au moins deux trames narratives qu'il faut ici rapidement rappeler, d'autant qu'un consensus se dégage dans la critique exégétique ; deux récits différents, ou plutôt deux « trames narratives », l'une sacerdotale (P), l'autre non-P ou yahwiste, sont facilement repérables[28]. Les nuances d'interprétation résident dans la relation

[27] R. DAVIDSON, « The Genesis Flood Narrative : Crucial Issues in the Current Debate », *Andrews University Seminary Studies* 42, 2004, p. 49-77 ; L. RUPPERT, *Genesis, ein kritischer und theologischer Kommentar (Gn 1,1-11,26)*, Würzburg 1992, p. 306-309 ; C. WESTERMANN, *Genesis*, Neukirchen-Vluyn 1966-82, 3 vols, traduit en anglais par J. Scullion, Minneapolis 1984, p. 398 ; I. RAPAPORT, *Tablet XI of the Gilgamesh Epic and the Biblical Flood Story : A Refutation of the Generally Held View that Chapters 6-9 is based upon a Babylonian Prototype*, Tel Aviv 1981 ; G. WENHAM, « The Coherence of the Flood Narrative », *Vetus Testamentum* 28, 1978, p. 346-347 ; T. FRYMER-KENSKY, « What the Babylonian Flood Stories Can and Cannot Teach Us About the Genesis Flood », *Biblical Archaeological Review* 4, 1978, p. 32-33 ; E. SPEISER, *Genesis*, New York 1964, p. 55 ; A. PARROT, *Déluge et arche de Noé*, Neuchatel *et al.* 1952, p. 27-28 et 53-56.

[28] Ce consensus est déjà ancien puisqu'il remonte au tout début de la « théorie documentaire ». Cf. J. C. GERTZ, « The Formation of Primeval History », *The Book of Genesis, Composition, Reception and Interpretation*, Supplements to Vetus Testamentum 152, Leiden 2012, p. 107-135 ; P. GIBERT, « L'arche de Noé unique et multiple », *Graphè* 15, 2006, p. 15-24 ; E. BOSSHARD-NEPUSTIL, *Vor uns die Sintflut, Studien zu Text, Kontexten und Rezeption der Fluterzählung, Gen 6-9*, Stuttgart 2005, p. 49-105 ; J.-L. SKA, *Introduction à la lecture du Pentateuque : Clés pour l'interprétation des cinq premiers livres de la Bible*, Le livre et le rouleau 5, Bruxelles 2000, p. 92-93 ; J.-L. SKA, « El relato del diluvio : un relato sacerdotal y algunos fragmentos redaccionales posteriores », *Estudios Biblicos* 52, 1994, p. 37-62 ; N. HABEL, « Two Flood Stories in Genesis », *The Flood Myth*, Berkeley *et al.* 1998, p. 13-28 ; J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch : An Intro-*

d'interdépendance entre les deux trames. Et les solutions exégétiques jouent sur différentes hypothèses d'intégration, de rédaction (mise ensemble des deux trames narratives) ou de correction (l'une des trames rectifiant l'autre, selon sa théologie propre). Nous n'entrerons pas dans ce débat. Je voudrais simplement reprendre ici les éléments propres à chacune de ces deux trames et les enrichir d'une étude spécifique sur la colère et le repentir divins, à la lumière de la première étude menée sur l'*Atra-hasīs,* afin de saisir la théologie du déluge biblique.

La nature des différences qui permettent la délimitation de ces deux trames est donc assez visible pour être consensuelle. Et on peut ainsi proposer la délimitation suivante[29] :

- trame non-P (traditionnellement J) : Gn 6,1-7aα.7b-8 ; 7,1-2.3b-5.7.10.12. [16b]. 17.22.23aα* (sans le catalogue animal). [23b] ; 8,2b-3a.6-12.13b.20-22.
- trame P : Gn 6,9aβ-22 ; 7,6.11.13-16a.18-21.23aβ.24 ; 8, 1-2a.3b-5.14-19 ; 9,1-17.
- rédaction commune (Rp) : Gn 6,7aβ ; 7,3a.8-9.23aα* (seulement le catalogue animal) ; 8,13a.

Le récit de la trame non-P s'ouvre sur la multiplication humaine (6,1) faisant écho ainsi au récit de l'*Atra-hasīs*, à ceci près que l'homme est déjà limité dans son nombre (120 ans, cf. 6,3). Aussi la multiplication humaine n'est-elle pas la cause du déluge, mais la multiplication du mal sur la terre (6,5)[30]. Or cette cause ne provoque aucunement la colère de Yhwh mais, au contraire, son repentir (6,6-7). Ce repentir, ou tout au moins le regret, la désolation de Yhwh (racine נחם au *nifal*), exprimé par deux fois, met au centre la décision d'« effacer » (מחה) l'homme et tout le vivant de la face de la terre, de sorte que ironiquement le repentir, non la colère, encadre le déluge. Le déluge se caractérise ensuite par la multiplication des eaux

duction to the First Five Books of the Bible, New York 1992, p. 77-84 ; G. WENHAM, *Genesis 1-15*, Waco 1987, p. 167 ; G. COATS, *Genesis with an Introduction to Narrative Literature*, Grand Rapids 1983, p. 75-82 ; G. VON RAD, *Das erste Buch Mose Genesis*, Göttingen 1972, 116-125 ; S. MCEVENUE, *The Narrative Style of the Priestly Writer*, Rome 1971, p. 36-77 ; J. SKINNER, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, Edinburgh 1910, p. 148 ; H. GUNKEL, *Genesis*, Macon 1997, traduction de M. BIDDLE de *Genesis*, Göttingen 1901, p. 59-60 ; J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin 1899, p. 2-14 ; K. BUDDE, *Die Biblische Urgeschichte (Gen. 1-12,5)*, Giessen 1883, p. 248-289 ; J. G. EICHHORN, *Einleitung ins Alte Testament*, Leipzig 1787 ; J. ASTRUC, *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paraît que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse*, Bruxelles 1753.

29 D. CARR, *Reading the Fractures of Genesis, Historical and Literary Approaches*, Louisville 1996, p. 60.

30 Je me sépare ici du point de vue de KVANVIG, *op. cit.* (n. 8), p. 278 et 308 ; H. KVANVIG, « The Watchers Story, Genesis and *Atra-ḫasîs*, a Triangular Reading », *Henoch* 24, 2002, p. 17-21 ; *Roots of Apocalyptic : The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man*, Neukirchen-Vluyn 1988, p. 293-294.

(7,17) jusqu'à ce que tout soit effacé (7,22-23) comme si la multiplication du mal humain sur la terre devait être effacée par celle des eaux. La fin du déluge avec le sacrifice de bonne odeur est une autre référence au récit de l'*Atra-hasīs*, mais point d'étiologie pour rendre compte d'une nature humaine renouvelée. Au contraire, Yhwh prend acte du mal dans le cœur de l'homme comme si le déluge n'avait pu l'effacer et décide, par contre, de changer : il n'y aura plus jamais de déluge.

Dans le récit P, il n'est pas question de mal à effacer mais de « corruption » à « détruire » (ces deux mots jouant sur la même racine שחת, littéralement « ruiner » cf. 6,12.13 et 17). En quelque sorte, Dieu répond au mal par le mal ; à la ruine de la corruption, il répond par la ruine de la destruction. Surtout la multiplication vient à la fin du déluge (8,17) et elle vient comme un commandement divin, de sorte que non seulement la multiplication humaine n'est pas la cause du déluge mais, surtout, elle est le commandement imparti à l'issue du déluge renvoyant au commandement imparti dans la création même de l'homme : « Et Dieu les bénit. Et Dieu leur dit : Fructifiez, et multipliez, et remplissez la terre (פרו ורבו ומלאו את הארץ) et l'assujettissez, et dominez sur les poissons de la mer et sur les oiseaux des cieux, et sur tout être vivant qui se meut sur la terre. » (Gn 1,28). La multiplication est, de plus, non seulement un commandement mais une bénédiction de la création (1,28 ; 9,1). En définitive, le déluge dans le récit P sert à instaurer une alliance nouvelle : celle par laquelle jamais plus Dieu ne détruira l'homme. Ainsi, le récit P rejoint-il le récit non-P dans sa conclusion : Dieu change à l'issue du récit mais point de colère !

La théologie du déluge biblique a souvent été mise en regard du déluge mésopotamien. Et contrairement aux dieux mésopotamiens, le Dieu biblique était considéré comme juste[31], c'est-à-dire exerçant son jugement pour mener au salut[32], la nouveauté théologique irréductible de la Bible étant l'unicité de Dieu. Il n'est pas mêlé à quelque conseil divin ou à quelque combat. La focalisation se fait sur lui seul et son histoire avec le peuple qu'il s'est choisi. Aussi ce Dieu se révèle-t-il Dieu de l'humanité et de l'histoire. Pour C. Westermann, ce n'est donc pas tant le contexte extrabiblique qui fait la spécificité du déluge, mais son contexte interne : la destruction et le salut par un Dieu unique. Et la raison du déluge apparaît logique et morale : le péché[33]. Cette théologie est, par ailleurs, confirmée

---

[31] G. WENHAM, *op. cit.* (n. 27), p. 205 ; W. M. CLARK, « The Flood and the Structure of the Pre-patriarchal History », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1971, p. 188-204.

[32] WESTERMANN, *op. cit.* (n. 27), p. 476.

[33] C'est d'ailleurs cette ligne d'interprétation que l'on retrouve dans les écrits de Qumrân et qui éclaire l'introduction biblique du déluge en Gn 6,1-4 : « C'est, en effet, pour ces trois motifs qu'il y a eu un déluge sur la terre : la fornication, lorsque les Veilleurs s'écartèrent de l'ordonnance qui les régissait pour forniquer avec les filles des hommes, se prirent des femmes parmi toutes celles qu'ils avaient choisies, provo-

par le discours prophétique et l'annonce du jugement, le péché étant alors spécifiquement défini comme désobéissance et oubli des œuvres de salut de Dieu. Le jugement qui s'exerce est donc moral et le péché humain est clairement défini comme désobéissance à Dieu. On voit *a posteriori* combien la première interprétation du déluge mésopotamien, celle de la rébellion humaine, est dépendante de cette théologie biblique.

Il faut ajouter avec J. Blenkinsopp combien le déluge et plus largement l'histoire primitive d'Israël mettent en regard création et présence du mal[34]. Alors que dans les mythes du Proche-Orient ancien le mal est vaincu avant la création, au contraire, le récit biblique lie les généalogies humaines à la multiplication du mal. L'émergence du mal suit la création et jaillit du cœur humain. Elle ne se situe pas dans une rébellion des dieux mais des hommes. Et c'est le rôle de Gn 2–3 d'expliquer comment le mal s'est insinué dans une création bonne[35]. Le déluge est dès lors une dé-création et la structure du récit elle-même une dé-création du récit de la création[36]. Après la destruction et le jugement viennent la recréation et l'alliance. La création est alors complètement renouvelée même si elle est inférieure à la première, selon P : le statut inférieur de la création post-diluvienne est signalé par la distance grandissante entre Dieu et sa création. Il n'a plus de relation immédiate et proche avec le créateur (Gn 5,22-24 ; 6,9) selon P mais un arc dans les nuages (Gn 9,12-17) signalant que la divinité réside maintenant au ciel et non plus sur la terre[37].

---

quèrent le début de l'impureté, engendrèrent des fils, les Nafidim (qui étaient) tous différents et se dévoraient les uns les autres (…). » Cf. *Livre des Jubilés*, VII, 21-22.

[34] J. BLENKINSOPP, « A Post-exilic Lay Source in Genesis 1-11 », *in* J. GERTZ *et al.* (éd.), *Abschied von Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, Berlin/New York 2002, p. 49-61, ici p. 54.

[35] C'est aussi un des arguments de l'auteur pour démontrer que J est postérieur à P, et le corrige par une théologie et une réflexion pessimiste sur la condition humaine.

[36] Les eaux d'en haut qui avaient été séparées pour former un firmament dans le ciel sont effectivement à nouveau mélangées avec les eaux d'en bas, et le déluge redevient le *tohû wabohû* au sein duquel la création n'existe plus, ou pas encore. C'est d'abord la terre qui est recouverte d'eau, ensuite « les oiseaux, le bétail, les bêtes vivantes, tout ce qui abonde sur la terre et tout homme-*'Adam* » (Gn 7,21), selon l'ordre même de Gn 1. Cf. R. DAVIDSON, « The Genesis Flood Narrative : Crucial Issues in the Current Debate », *Andrews University Seminary Studies* 42, 2004, p. 66-69 ; H. KRUGER, « Subscripts to Creation : A Few Exegetical Comments on the Literary Device of Repetition in Gn 1-11 », *in* A. WÉNIN (éd.), *Studies in the Book of Genesis*, Leuven 2001, p. 434-439 ; H. KRUGER, « Creation-Uncreation : Reflection of Reversal Motifs in Genesis 9:18-24, 25-29 », *in* R. MARGOLIN (éd.),*The Bible and its World, Proceedings of the Twelfth World Congress of Jewish Studies, Jerusalem, July 29-August 5, 1997*, Jerusalem 1999, p. 129-140 ; D. CLINES, « Theme in Genesis 1-11 », *CBQ* 38, 1976, p. 483-507 ; J. BLENKINSOPP, *op.cit.* (n. 28), p. 43-48 ; U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Genesis 1-11*, Jerusalem 1964, p. 97.

[37] C. NIHAN, *From Priestly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of the Book of Leviticus*, Tübingen 2007, p. 62-63.

Du point de vue de l'analyse comparative entreprise ici et du prisme de lecture que sont la colère et le repentir divins, on ne peut que souligner l'absence de la colère divine du déluge biblique même si les verbes de l'anéantissement humain, « effacer » dans le récit non-P et « détruire » dans le récit P, peuvent en être l'expression. Et étonnamment, comme déjà souligné, c'est au contraire le repentir divin qui provoque le déluge. Ce repentir, ou tout au moins ce regret, cette désolation divine, n'est pas sans jouer sur la référence à Noé (6,6-8) puisque l'étymologie de son nom donnée par Lamek à sa naissance joue sur la même racine qui signifie cette fois non pas « se désoler » (*nifal*) mais « consoler » (*piel*) : « Et il appela son nom Noé, disant : Celui-ci nous consolera (ינחמנו) de notre ouvrage et du travail de nos mains, à cause du sol que Yhwh a maudit. » (Gn 5,29). Aussi la désolation au début du déluge n'est-elle pas sans annoncer déjà la consolation de Noé et la promesse que la terre ne sera plus jamais maudite (8,21). Deux points, découlant l'un de l'autre, sont nouveaux dans le déluge biblique : il a lieu pour ne plus jamais avoir lieu[38], en conséquence de quoi la terre ne sera plus jamais maudite. Et s'il a lieu pour ne plus jamais avoir lieu (quel que soit le mal sur la terre), il est clair qu'il signe aussi la fin de la colère divine dont le déluge est certainement l'expression la plus terrible dans l'Orient ancien comme on l'a vu plus haut. Or cette absence de la colère divine n'est pas circonscrite à l'épisode du déluge biblique. Étrangement et malgré tant de péchés humains, point de colère divine dans la Genèse : Yhwh maudit le serpent (3,14), expulse Adam et Eve (3,23), refuse l'offrande de Caïn (4,5), provoque le déluge (6,6), condamne la prétention babélienne (11,5), afflige de plaies Pharaon (12,17), détruit Sodome et Gomorrhe (18,20), terrorise les villes (35,5) et frappe Onan (38,10) sans que jamais colère divine ne soit mentionnée. La première colère de Yhwh est liée au salut d'Israël et à sa délivrance d'Égypte, d'abord lorsque Moïse refuse la mission (Ex 4,13-14) et ensuite dans le chant de délivrance et de victoire (Ex 15,7). Aussi la colère divine n'est-elle pas d'abord la réponse de Yhwh au péché de l'homme mais à sa servitude. Ce n'est qu'après l'alliance au Sinaï (en référence à Ex 22,21-24) que la colère de Yhwh se fait fréquente en réponse à la désobéissance humaine[39]. L'histoire primitive (Gn 1–11), celle des Patriarches jusqu'à Moïse marquent donc la non-colère de Yhwh : quels que soient les agissements humains, manifestement aucune raison ne peut provoquer la colère divine. Par contre, clairement, l'instauration de la loi entraîne avec elle les conséquences funestes de toute désobéissance, les malédictions : sécheresse et famine (Dt 11,17), afflictions dans le pays (Dt 29,22), exil (Jr 32,37) et, s'il le faut, anéantissement (Dt 9,19). On notera que la métaphore du déluge

---

[38] Un fragment de la recension babylonienne tardive fait état de la promesse d'Enki de ne plus jamais provoquer le déluge. Cf. KVANVIG, *op. cit.* (n. 8), p. 15-16 ; A. GEORGE, *The Babylonian Gilgamesh Epic I*, Oxford 2003, p. 527.

[39] Ex 32, 1-10 ; Nb 11 ; 14 et 16 (contrairement au pardon en Ex 15,22–17,7) ; Nb 25,1-5 ; Dt 1,26-36 ; 13,2s ; Jos 7,1 ; 23,16 ; Jg 2,20 ; 2 Chr 36,15-16 ; Is 1,23-24 ; 42,24-25 ; Am 8,4-10 ; Mi 6 ; Ps 50,21-22 ; 78,21-22.

comme telle n'est pas présente pour signifier la colère divine contrairement aux malédictions assyriennes. Certainement ici le (ou les) rédacteur(s) est/sont fidèles à la logique instaurée qu'il n'y aura jamais plus de déluge. Pourtant, il est intéressant de noter que, dans le corpus des Prophètes, une telle malédiction n'est pas passée sous silence et la colère divine devient parfois déluge d'eau mais aussi de feu. Voici quelques exemples :

> [27]Voici, le nom de Yhwh vient de loin, brûlant de sa colère, un incendie véhément, ses lèvres sont pleines d'indignation, et sa langue est comme un feu qui dévore, [28]et son haleine comme un torrent qui déborde (ורוחו כנחל שוטף), qui atteint jusqu'au cou, pour cribler les nations au crible de la vanité et (pour mettre) aux mâchoires des peuples un frein qui fait errer. (…) [30]Et Yhwh fera entendre la majesté de sa voix, et montrera le poids de son bras, avec indignation de colère et flamme de feu dévorant (ולהב אש אוכלה), trombe d'eau (נפץ), et tempête (וזרם), et pierres de grêle (ואבן ברד). [31]Car, par la voix de Yhwh, Assur sera renversé; il le frappera de sa verge. (Is 30,27-32)

L'oracle d'Ezéchiel contre les prophètes :

> C'est pourquoi, ainsi dit le Seigneur, Yhwh : Je ferai éclater, dans ma fureur, un vent de tempête et, dans ma colère, il y aura une pluie torrentielle (וגשם שטף), et, dans ma fureur, des pierres de grêle (ואבני אלגביש), pour détruire entièrement. (Ez 13,13)

Et plus encore l'oracle contre Gog, reprenant les mêmes expressions (Ez 38,18-23), montre combien les images diluviennes représentent malédiction et colère divine par excellence même si le cataclysme en tant que tel n'est jamais nommé. On pourrait ajouter aussi à ces exemples So 1,2-3 (« [2]J'ôterai, j'enlèverai tout de dessus la face de la terre, dit Yhwh. [3]Je détruirai les hommes et les bêtes, je détruirai les oiseaux des cieux et les poissons de la mer, et les pierres d'achoppement avec les méchants, et je retrancherai l'homme de dessus la face de la terre [והכרתי את האדם מעל פני האדמה], dit Yhwh ») qui reprend littéralement la rhétorique de Gn 6,7. On pourrait ajouter enfin l'expression biblique caractéristique de la colère divine, « répandue » (racine פוץ, cf. Job 40,11), « versée » (racine נתך, cf. Jr 7,20 ; 42,18 ; 44,6 ; Ez 16 :38 ; Na 1,6 ; 2 Chr 12,7 ; 34,21.25) ou encore « déversée » (racine שפך, cf. Is 42,25 ; Jr 6,11 ; Ez 7,8 ; 14,19 ; 20,8.13.21.33 ; 21,36 ; 22,22.31 ; 30,15 ; 36,18 ; Os 5,10 ; So 3,8 ; Ps 79,6 ; Lm 2,4 ; 4,11)[40]. L'absence du mot מבול « déluge » en dehors de Gn 6–9[41] paraît donc aussi significative que l'absence de colère divine dans le déluge biblique. Ces absences sont mises au service de la théologie biblique ou simplement, pourrait-on dire, de la Tora, puisqu'encore une fois c'est la loi qui se révèle centrale pour saisir,

---

40 Cf. E. JOHNSON, « 'ānaph », *Theological Dictionary of the Old Testament* 1, 1997, p. 358.

41 Et du Ps 29,10. Noter que, dans cette dernière référence, il n'est pas tant question de colère divine que de puissance infinie de Yhwh sur le monde, lui qui « s'assied sur le déluge ».

cette fois, la colère divine. Ces absences signent une définition claire du Dieu biblique et de la théologie de la rétribution. Mais elles signent aussi une définition nouvelle de l'homme, chez qui les limitations signalées sont acceptées et ne constituent plus un obstacle à l'action de Dieu dans l'histoire jusqu'à l'instauration de la loi au moins. La création dans le déluge n'est donc pas renouvelée, elle est nouvellement acceptée.

SUMMARY

The biblical god is often an angry god. The lexical fields of divine wrath as well as the wide number of references leave no doubt about this statement. However, the biblical god manifests no such anger in the flood story whereas in Mesopotamian sources the flood itself has come to symbolize divine wrath. Even more, it is divine repentance that enacts the biblical flood and the destruction of humanity. It is the object of this communication to analyze the literary structures and the narrative function of wrath and repentance in the Mesopotamian flood story *Atra-hasīs* and the biblical flood narrative (Gn 6–9:17), compare them and show their ideological and theological differences.

YHWH PEUT-IL CHANGER D'AVIS ? ARBITRAIRE, COLÈRE, REPENTIR, COMPASSION DIVINS DANS LA BIBLE HÉBRAÏQUE

Thomas Römer, Collège de France, UMR 7192

LA COLÈRE, UN ATTRIBUT DU DIEU DE LA GUERRE

Parmi les différentes caractéristiques qu'on attribue à Yhwh dans la Bible hébraïque, celle de sa colère se trouve au premier plan[1]. L'hébreu biblique dispose d'un répertoire important de verbes, substantifs et expressions pour parler de la fureur, de l'irritation ou de la colère de Yhwh, répertoire qui peut varier selon les auteurs ou rédacteurs de différents corpus bibliques. La racine la plus fréquente pour exprimer la colère de Yhwh est *'-n-p* (plus de 230 fois), d'ou dérive le substantif *'p*, signifiant le nez et ensuite la colère. L'idée d'un Yhwh en colère (qui se manifeste par le bruit du souffle de ses narines ; cf. Ps 18,15) vient de ce que Yhwh est à l'origine un dieu de l'orage et de la guerre et, par conséquent, à l'instar de Seth en Égypte, ou de Hadad, dans le Levant et en Mésopotamie, dieu du vent et de la tempête avec un pouvoir de destruction. Cette proximité originelle de Yhwh avec Seth et Hadad s'exprime peut-être aussi dans l'étymologie de son nom, si celui-ci dérive, comme déjà proposé par Julius Wellhausen, de la racine *h-w-h*, « souffler »[2]. Pour un dieu de l'orage et de la guerre, le nez par lequel on respire bruyamment, est en effet une description adéquate de sa manifestation. Le cantique de Moïse (Ex 15), conçu comme conclusion poétique de la sortie d'Égypte, combine d'ailleurs le « souffle », les « narines » et la colère de Yhwh pour célébrer sa victoire contre ses ennemis :

v.7	וּבְרֹב גְּאוֹנְךָ תַּהֲרֹס קָמֶיךָ תְּשַׁלַּח חֲרֹנְךָ יֹאכְלֵמוֹ כַּקַּשׁ Par la grandeur de ta majesté tu renverses ceux qui se dressent contre toi ; tu envoies ta fureur, elle les dévore comme du chaume.
v.8	וּבְרוּחַ אַפֶּיךָ נֶעֶרְמוּ מַיִם נִצְּבוּ כְמוֹ־נֵד נֹזְלִים קָפְאוּ תְהֹמֹת בְּלֶב־יָם Au souffle de tes narines/de ta colère, les eaux se sont amoncelées, les courants se sont dressés comme une digue, les abîmes se sont durcis au

1 Cf. notamment R. MIGGELBRINK, *Der zornige Gott: die Bedeutung einer anstössigen biblischen Tradition*, Darmstadt 2002 ; U. BERGES, « Der Zorn Gottes in der Prophetie und Poesie Israels auf dem Hintergrund altorientalischer Vorstellungen », *Bib.* 85, 2004, p. 305-330.

2 J. WELLHAUSEN, *Israelitische und jüdische Geschichte,* Berlin 1914, p. 25, n. 1.

	cœur de la mer.
v. 10	נָשַׁפְתָּ בְרוּחֲךָ כִּסָּמוֹ יָם צָלֲלוּ כַּעוֹפֶרֶת בְּמַיִם אַדִּירִים Tu as respiré bruyamment par ton souffle, la mer les a recouverts, ils se sont enfoncés comme du plomb dans les eaux magnifiques.

Bien qu'il s'agisse ici d'un texte de l'époque perse[3], se trouve néanmoins conservé le concept primitif de la colère de Yhwh, colère qui fait partie de son être et qui bénéficie à ceux dont il est le dieu protecteur. Le « souffle des narines » est à la fois le moyen par lequel Yhwh remporte la victoire (la tempête) ainsi que son « état d'âme » (sa colère).

Dans un certain nombre de textes de la BH, la colère de Yhwh est en effet, comme en Ex 15, dirigée contre les ennemis d'Israël. Beaucoup de textes cependant mettent en scène la colère de Yhwh contre les siens.

YHWH, UN DIEU ARBITRAIRE OU UN DIEU EN COLÈRE ?

Exode 4,24-26[4] contient un petit récit plus qu'étonnant qui prend place au moment où Yhwh a appelé Moïse pour l'installer comme libérateur des Hébreux en Égypte. Alors que celui-ci se trouve avec sa femme et son fils (le v. 20 parle « des fils ») sur le chemin de Madian vers l'Égypte, Yhwh surgit d'une manière inattendue :

> 4,24 : En chemin, au moment de la halte, Yhwh l'aborda. Il chercha à le tuer. 25 : Ṣipporah prit alors un silex et coupa le prépuce de son fils. Elle en toucha ses pieds (son sexe), et elle dit : oui, tu es pour moi un époux de sang. 26 : Et il le laissa. Elle avait alors dit « époux de sang » quant à la circoncision.

---

3 L'exégèse nord-americaine a souvent tenu Ex 15 comme un des textes le plus anciens de la Bible hébraïque, à cause de son style et de certaines particularités de vocabulaire, cf. encore récemment B. D. RUSSELL, *The Song of the Sea. The Date of the Composition and Influence of Exodus 15:1-21*, Studies in Biblical Literature 101, New York *et al.* 2007. Cependant, ce texte présuppose notamment l'existence du (Second ?) Temple ; il est par conséquent à dater de l'époque perse, cf., parmi d'autres, M. L. BRENNER, *The Song of the Sea: Ex 15:1-21*, BZAW 195, Berlin/New York 1991 ; R. J. TOURNAY, « Le chant de victoire d'Exode 15 », *RB* 102, 1995, p. 522-531, H. UTZSCHNEIDER et W. OSWALD, *Exodus 1-15*, Internationaler exegetischer Kommentar zum Alten Testament, Stuttgart 2013, p. 338-341.

4 J'ai traité de ce texte dans T. RÖMER, « De l'archaïque au subversif : le cas d'Exode 4/24-26 », *ETR* 69, 1994, p. 1-12. Pour des études plus récentes cf. W. HÜLLSTRUNG, « Wer versuchte wen zu töten? Ein Beitrag zum Verständnis von Exodus 4,24-26 », *in* A. LANGE, H. LICHTENBERGER et K. F. D. RÖMHELD (éds.), *Die Dämonen: Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt*, Tübingen 2003, p. 182-196 ; A. J. HOWELL, « The Firstborn Son of Moses as the 'Relative of Blood' in Exodus 4.24-26 », *JSOT* 35, 2010, p. 63-76 ; B. EMBRY, « The Endangerment of Moses: Towards a New Reading of Exodus 4:24-26 », *VT* 2010, p. 177-196.

Ce texte qui a passablement troublé les commentateurs (ainsi LXX remplace Yhwh par « l'ange de Yhwh » pour atténuer l'implication divine[5]) a reçu de nombreuses interprétations qu'il n'est pas utile d'énumérer ici[6]. Cette abondance de lectures vient du fait que le texte biblique ne donne aucune motivation à l'action de Yhwh. Apparemment cet épisode cherche à montrer la fonction apotropaïque du sang et de la circoncision. Ainsi, c'est l'application du sang qui sauve la vie de Moïse face à une attaque mortelle de la part de Yhwh. En ce sens, on peut comprendre l'action de Ṣipporah comme préfigurant le passage du destructeur dans la nuit pascale en Exode 12, où c'est le sang mis sur les montants des portes qui protège les Hébreux du « Destructeur » qui est soit Yhwh lui-même soit l'un de ses envoyés. Cependant, en Ex 4, le narrateur ne précise nullement pourquoi Yhwh aborde Moïse pour le tuer. Yhwh s'était-il mis en colère parce que Moïse n'avait pas été circoncis ou parce qu'il avait été circoncis « à l'égyptienne » ? Du coup, l'action de Ṣipporah se comprendrait comme une re-circoncision symbolique (*berît dam)*, comme l'exigent les rabbins jusqu'à aujourd'hui dans des cas de conversion au judaïsme[7]. Cependant, le problème que pose le texte est que l'intervention de Yhwh reste non motivée. Il existe de nombreux contacts entre ce passage et l'attaque nocturne de Jacob en Gn 32,23-32 qui paraît également soudaine et sans explication[8]. Cependant l'attaquant de Gn 32 n'est pas clairement identifié et il n'est pas précisé qu'il soit venu pour tuer sa victime. Donc, Ex 4,24-26 présente l'image d'un Yhwh violent, incompréhensible, voire arbitraire qui a mis au travail des générations d'apologètes[9].

Une observation comparable peut être faite pour la version primitive du prologue du livre de Job. Dans la version actuelle de cette histoire, les souffrances de Job résultent d'un pari entre Yhwh et « Satan », un membre de la cour céleste. Si l'on applique à ce texte les méthodes de l'exégèse historique, on peut rendre plausible l'hypothèse selon laquelle dans la version primitive de cette narration les scènes de discussion entre Yhwh et l'Adversaire n'existaient pas[10]. Ainsi, si on lit le v. 13 (« le jour arriva où *ses* fils et *ses* filles étaient en train de manger et de boire… ») à la suite du

---

5 Pour les autres différences entre MT et LXX cf. A. Le BOULLUEC et P. SANDEVOIR, *La Bible d'Alexandrie. 2, L'Exode*, La Bible d'Alexandrie II, Paris 1989, p. 103-105.

6 Voir d'une manière très détaillée T. WILLIS, *Yahweh and Moses in Conflict: the Role of Exodus 4:24-26 in the Book of Exodus*, Bible in History 8, Bern *et al.* 2010, qui donne un bon aperçu sur les différentes interprétations qu'a connu ce texte.

7 B.-J. DIEBNER, « "Symbolische Nachbeschneidung". Ein Nachtrag zu DBAT 18 (1984) 119-126 », *DBAT* 20, 1984, p. 186-188.

8 A. de PURY, « Le Dieu qui vient en adversaire. De quelques différences à propos de la perception de Dieu dans l'Ancien Testament », *in* R. KUNTZMANN (éd.), *Ce Dieu qui vient. Mélanges offerts à Bernard Renaud*, Lectio divina 159, Paris 1995, p. 45-67.

9 Cf. à ce propos WILLIS, *op.cit.*, (n. 6).

10 Pour cette hypothèse cf. G. FOHRER, *Das Buch Hiob* (KAT XVI), Gütersloh 1963, p. 30-31 ; W.-D. SYRIG, *Hiob und sein Anwalt. Die Prosatexte des Hiobbuches und ihre Rolle in seiner Redaktions- und Rezeptionsgeschichte*, BZAW 336, Berlin/New York 2004, spec. p. 101-104.

v. 12 (« le satan se retira de la face de Yhwh »), le pronom possessif devrait se référer à Satan, ce qui ne fait pas de sens. Par contre lu après le v. 5 – donc en sautant la discussion entre Yhwh et l'adversaire – (« ainsi faisait Job chaque fois »), le v. 13 fait parfaitement sens. Un autre argument pour postuler l'insertion postérieure des scènes où apparaît le satan réside dans le fait que le feu qui fait perdre au v. 16 à Job moutons et serviteurs est appelé « אֵשׁ אֱלֹהִים », un feu divin ou un feu venant de Dieu. Il s'ensuit que dans le récit originel de Job 1, c'est Yhwh lui-même qui envoie à Job toutes sortes de malheurs, allant jusqu'à la mort de sa progéniture, sans qu'aucune explication soit donnée. Comme en Ex 4,24-26, Yhwh dans le récit primitif semble agir d'une manière incompréhensible. L'insertion du satan est dès lors à comprendre comme une tentative de rendre les agissements de Yhwh vis-à-vis de Job plus « compréhensibles ».

Comme nous allons le voir, le discours sur la colère divine fonctionne dans de nombreux textes également comme un moyen de fournir une raison à des actions néfastes de la part de Yhwh. Mais, dans certains textes, la colère de Yhwh est aussi l'expression d'un agir arbitraire.

C'est le cas dans le début du récit étiologique de 2 Samuel 24 qui relate la découverte de l'emplacement du futur temple de Jérusalem par David[11]. L'histoire commence par le constat suivant :

וַיֹּסֶף אַף־יְהוָה לַחֲרוֹת בְּיִשְׂרָאֵל

וַיָּסֶת אֶת־דָּוִד בָּהֶם לֵאמֹר לֵךְ מְנֵה אֶת־יִשְׂרָאֵל וְאֶת־יְהוּדָה

La colère de Yhwh s'enflamma encore contre Israël
et il excita David contre eux, disant : va, recense Israël et Juda.

Pourquoi la colère de Yhwh s'enflamme-t-elle ici contre Israël ? Si l'on prend le « encore » (וַיֹּסֶף) au sérieux, il ne peut se référer qu'au texte de 2 S 6,7 où l'on trouve la même expression :

וַיִּחַר־אַף יְהוָה בְּעֻזָּה וַיַּכֵּהוּ שָׁם הָאֱלֹהִים עַל־הַשַּׁל – « La colère de Yhwh s'enflamma contre Ouzza, et le dieu le frappa là pour cette insolence ». Ouzza, qui avait touché l'arche de Yhwh pour éviter que les bœufs ne la renversent, est tué par Yhwh à cause de ce geste. En 2 S 6,8 David est irrité à cause de cette action de Yhwh :

וַיִּחַר לְדָוִד עַל אֲשֶׁר פָּרַץ יְהוָה פֶּרֶץ בְּעֻזָּה – « David s'irrita parce que Yhwh avait ouvert une brèche en Ouzza ».

Est-ce à cause de ce mécontentement de David que Yhwh le choisit en 2 S 24 comme instrument de sa colère en lui donnant l'idée d'un recensement du peuple pour lequel tout Israël sera ensuite puni par la peste. Si on comprend bien l'intention étiologique du récit, les motivations de Yhwh et

[11] A. SCHENKER, *Der Mächtige im Schmelzofen des Mitleids : eine Interpretation von 2 Sam 24*, OBO 42, Freiburg/Göttingen 1982 ; H. H. KLEMENT, *II Samuel 21-24 : Context, Structure and Meaning in the Samuel Conclusion*, EHS.T 682, Bern *et al.* 2000 ; C. BRIFFARD, « 2 Samuel 24. Un parcours royal: du pire au meilleur », *ETR* 77, 2002, p. 95-104 ; S.-M. S. PARK, « Census and Censure: Sacred Threshing Floors and Counting Taboos in 2 Samuel 24 », *HBT* 35, 2013, p. 21-41.

de sa colère demeurent peu claires, d'autant plus que le narrateur ne donne aucune explication de cette colère.

L'auteur du récit parallèle en 1 Ch 21 a apparemment essayé de clarifier cette notion[12] en faisant commencer son récit ainsi : וַיַּעֲמֹד שָׂטָן עַל־יִשְׂרָאֵל וַיָּסֶת אֶת־דָּוִיד לִמְנוֹת אֶת־יִשְׂרָאֵל – « Satan se plaça contre Israël et il excita David pour recenser Israël ». Au lieu de la colère de Yhwh qui s'enflamme, c'est ici Satan (sans article !) qui se dresse contre Israël. Faut-il voir dans la variante en 1 Ch 21 une rationalisation dualiste de la colère de Yhwh ou le narrateur a-t-il compris le terme « Satan » comme une sorte de personnification de cette colère ? Que l'on choisisse l'une ou l'autre option, il est évident que le comportement de Yhwh semble difficile à comprendre. Dans la tradition deutéronomiste, cette colère est, au contraire, un principe herméneutique pour rendre le comportement divin compréhensible.

LA COLÈRE DE YHWH ET L'AFFIRMATION DE L'IDÉOLOGIE DE LA RÉTRIBUTION

L'histoire dite deutéronomiste, un ensemble littéraire qui regroupe les livres du Deutéronome, de Josué, Juges, Samuel et Rois, explique, dans la forme que ces livres ont reçue au début de l'époque perse, les raisons de la chute du royaume d'Israël en 722 av. notre ère et surtout de la disparition du royaume de Juda, de la destruction de Jérusalem, et de la déportation de l'élite judéenne, le tout étant rédigé et édité dans une perspective judéenne[13]. Il y a, à la suite de Martin Noth[14], bien que sa thèse soit contestée à plus d'un titre[15], un quasi-consensus sur le fait que ces livres, avec les révisions deutéronomistes de la deuxième partie du Ve siècle, veulent élaborer une « étiologie de l'exil » et, du coup aussi, une sorte de « théodicée », montrant que la catastrophe n'est pas la preuve que Yhwh s'est fait battre par les dieux des Babyloniens – ce qui était une option plausible – mais que c'est Yhwh lui-même qui a sanctionné le peuple et ses rois pour leur refus de se conformer aux exigences divines consignées dans le livre du Deutéronome. C'est donc Yhwh qui s'est servi des Babyloniens et

---

12 Ainsi E. NICOLE, « Un cas de relecture: 2 Samuel 24 et 1 Chroniques 21 », *Hokhma* 26, 1984, p. 47-55 ; G. N. KNOPPERS, « Images of David in Early Judaism: David as Repentant Sinner in Chronicles », *Bib.* 76, 1995, p. 449-470. Cf. cependant A. G. AULD, « Prophets Shared - But Recycled », *in* T. RÖMER (éd.), *The Future of the Deuteronomistic History*, Leuven 2000, p. 19-28 ; R. E. STOKES, « The Devil Made David Do It... Or Did He? The Nature, Identity, and Literary Origins of the Satan in 1 Chronicles 21:1 », *JBL* 128, 2009, p. 91-106.

13 Pour une orientation cf. T. RÖMER, *La première histoire d'Israël. L'Ecole deutéronomiste à l'œuvre*, MdB 56, Genève 2007.

14 M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, Darmstadt 1967[3] [1943].

15 Cf. la présentation de cette contestation et son appréciation critique dans RÖMER, *op. cit.* (n. 13), p. 42-50.

d'autres peuples pour châtier son propre peuple. Par contre, comme l'a souligné Norbert Lohfink[16] à la suite de Dennis J. McCarthy[17], on a prêté peu d'attention au fait que l'histoire deutéronomiste est aussi et d'abord un traité sur la colère de Yhwh. A la fin du livre du Deutéronome se trouve en effet la question suivante qui est censée être posée par les descendants des destinataires du livre ainsi que par toutes les nations : « Pourquoi Yhwh a-t-il ainsi traité ce pays ? Pourquoi cette grande colère s'est-elle enflammée (מֶה חֳרִי הָאַף הַגָּדוֹל הַזֶּה)? » (Dt 29,23). Et la réponse est donnée aux versets suivants :

> 24 Et on répondra : 'C'est parce qu'ils ont abandonné le traité de Yhwh, le Dieu de leurs pères, qu'il avait conclu avec eux en les faisant sortir du pays d'Égypte. 25 Ils sont allés servir d'autres dieux et se prosterner devant eux, des dieux qu'ils ne connaissaient pas et qu'il ne leur avait pas donnés en partage. 26 Aussi la colère de Yhwh s'est-elle enflammée (וַיִּחַר־אַף יְהוָה) contre ce pays, et il a fait venir sur lui toute la malédiction écrite dans ce livre. 27 Yhwh les a arrachés de leur terre dans sa colère, sa fureur et son grand courroux pour (בְּאַף וּבְחֵמָה וּבְקֶצֶף גָּדוֹל) les rejeter vers un autre pays, comme il arrive aujourd'hui.

Le genre littéraire de ce *Strafgrunderfragung* est emprunté à la rhétorique de la propagande politico-militaire néo-assyrienne[18]. Ainsi on trouve dans le cylindre de Rassam relatant des campagnes militaires d'Assurbanipal (668-633) :

> Alors les habitants de l'Arabie s'interrogèrent : 'Pourquoi ces calamités sont-elles tombées sur l'Arabie ?' – 'Parce que nous n'avons pas gardé les serments solennels (prêtés au nom) d'Ashur, parce que nous avons péché contre les faveurs d'Assurbanipal, le roi, le bien-aimé d'Ellil' [19].

La reprise du Deutéronome a transformé le modèle assyrien doublement. Alors que dans l'inscription d'Assurbanipal les ennemis du roi sont sanctionnés par les dieux de l'Assyrie, en Dt 29, les destinataires sont punis par leur propre dieu. Le texte assyrien dénonce le manque de loyauté des vaincus à l'égard du grand roi assyrien, alors que Dt 29 dénonce l'infidélité des Israélites à l'égard de Yhwh. Ce qui est encore accentué, dans la reprise deutéronomique, c'est le thème de la colère de Yhwh qui est répété à plusieurs reprises.

---

16 N. LOHFINK, « Der Zorn Gottes und das Exil. Beobachtungen am deuteronomistischen Geschichtswerk », *in* R. G. KRATZ et H. SPIECKERMANN (éds.), *Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium. Festschrift zum 70. Geburtstag von Lothar Perlitt*, FRLANT 190, Göttingen 2000, p. 137-155.

17 D. J. MCCARTHY, « The Wrath of Yahweh and the Structural Unity of the Deuteronomistic History », *in* J. L. CRENSHAW et J. T. WILLIS (éds.), *Essays in Old Testament Ethics. J. Philip Hyatt in Memoriam*, New York 1974, p. 97-110.

18 D. E. SKWERES, « Das Motiv der Strafgrunderfragung in biblischen und neuassyrischen Texten », *BZ* 14, 1970, p. 181-197.

19 Assurbanipal, prisme A ix 68-74. Voir R. Borger, *Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals*, Wiesbaden 1996, p. 67-68 et p. 248.

Certes, l'explication de la défaite nationale par la colère du dieu national n'est pas une invention des scribes judéens. La stèle de Mésha[20] atteste pour le IXe siècle avant notre ère la même idée en expliquant l'occupation d'une partie du territoire des Moabites par le roi israélite Omri par la colère du dieu national Kamosh :

> Omri fut roi d'Israël et opprima Moab pendant de longs jours, car Kamosh était irrité (*y'np kmš*) contre son pays (ligne 5).

Pour l'histoire deutéronomiste, le thème de la colère de Yhwh est devenu un leitmotiv, on y trouve surtout deux expressions pour parler de la colère de Yhwh : אַף יהוה [חרה] (« la colère de Yhwh [s'enflamme] ») et כעס (« s'irriter »). Cette dernière racine est peut-être même une création deutéronomiste ; elle est absente des livres de Gn à Nb, et se trouve ensuite massivement dans l'histoire deutéronomiste (33 fois, c'est-à-dire 46% des occurrences) et dans le livre de Jérémie (17%, 12 x), ce qui confirme par ailleurs que ce livre faisait partie de la bibliothèque des scribes deutéronomistes. La racine כעס décrit l'irritation de Yhwh comme due surtout au culte rendu à d'autres divinités, alors que le lexème אַף יהוה [חרה] se trouve principalement dans le champs sémantique de « rupture d'alliance », dont la sanction consiste en la perte du pays. C'est ainsi que le thème de la colère enflammée de Yhwh encadre l'ensemble de l'histoire deutéronomiste : la longue exhortation qui suit le *Shema' Yisraël* en Dt 6,4ss se termine par la description de la jalousie et la colère de Yhwh :

> Un dieu jaloux est Yhwh, ton dieu, au milieu de toi. (Prends garde) que la colère de Yhwh ne s'enflamme contre toi et qu'il ne t'extermine de la face de la terre (6,15).

Cette menace se réalise définitivement au moment de l'invasion de Jérusalem :

> C'est à cause de la colère de Yhwh que ceci arriva à Jérusalem et à Juda au point qu'il les rejeta de sa face (2 R 24,20) … C'est ainsi que Juda fut déporté loin de sa terre (2 R 25,21).

Ainsi, la fin tragique des royaumes d'Israël et de Juda est-elle la conséquence de la manifestation de la colère de Yhwh. Mais Yhwh aurait-il pu changer d'avis et épargner son peuple ? Il y avait, selon les rédacteurs des livres des Rois, des monarques, qui se sont comportés entièrement en conformité à la volonté divine, notamment le pieux roi Josias. Cependant, c'est dans le commentaire concluant sa célèbre « réforme » qu'on retrouve les deux termes deutéronomistes de la colère divine réunis :

---

[20] Pour une traduction en français cf. J. BRIEND, M.-J. SEUX, *Textes du Proche-Orient ancien et Histoire d'Israël*, Paris 1977, p. 90-92 ; une autre traduction est disponible sous: http://cartelfr.louvre.fr/cartelfr/visite?srv=car_not_frame&idNotice=21796 (dernière consultation 24.07.2014). Cf. également A. DEARMAN (éd.), *Studies in the Mesha Inscription and Moab*, Archaeology and Biblical Studies 2, Atlanta 1989 ; K.A.D. SMELIK, « King Mesha's Inscription. Between History and Fiction », *in Converting the Past. Studies in Ancient Israelite and Moabite Historiography*, OTS 28 ; Leiden 1992, p. 59-92.

> Cependant Yhwh ne revint pas de l'ardeur de sa grande colère (מֵחֲרוֹן אַפּוֹ הַגָּדוֹל) : sa colère s'était enflammée (חָרָה אַפּוֹ) contre Juda à cause de toutes les choses irritantes que Manassé avait commises pour l'irriter (כָּל־הַכְּעָסִים אֲשֶׁר הִכְעִיסוֹ מְנַשֶּׁה) (2 R 23,26).

Ici, c'est Manassé qui apparaît comme le grand coupable, alors que dans d'autres textes c'est le peuple ou, pour le royaume d'Israël, tous ses rois qui apparaissent comme les responsables de la catastrophe[21]. En lisant 2 R 23,26, on a l'impression que Yhwh ne peut changer d'avis. Sa colère s'est enflammée et il faut qu'il aille au bout de cette colère. Or, cette idée a été modifiée à l'intérieur même de l'école deutéronomiste, notamment dans les éditions deutéronomistes du livre de Jérémie.

ANNONCE DE LA COLÈRE, APPEL À LA CONVERSION ET CHANGEMENT D'AVIS DE YHWH

Selon Dt 18,22 (« Si ce que le prophète a dit au nom de Yhwh ne se produit pas, si cela n'arrive pas, alors ce n'est pas une parole dite par Yhwh, c'est par présomption que le prophète l'a dite. Tu ne dois pas en avoir peur ! »), le vrai prophète est reconnu par le fait que ce qu'il annonce s'accomplira[22]. Selon cette définition, une annonce telle que : « Cette maison (= le temple de Jérusalem) deviendra comme Silo, et cette ville sera rasée, vidée de ses habitants » (Jr 26,9) doit nécessairement s'accomplir. Plusieurs oracles réunis dans le livre de Jr le disent expressément : « La colère de Yhwh ne s'en retournera pas, jusqu'à ce qu'il ait accompli et réalisé les projets de son cœur » (Jr 23,20 = 30,24).

Or, il existe dans le même livre de Jérémie une autre idée : Yhwh peut renoncer au mal qu'il a décrété. Selon Jr 26, le prophète doit annoncer la destruction du Temple dans le but de provoquer un changement d'attitude chez ses destinataires : « Peut-être écouteront-ils et reviendront-ils, chacun de son chemin de mal (וְיָשֻׁבוּ אִישׁ מִדַּרְכּוֹ הָרָעָה); alors je renoncerai au mal (וְנִחַמְתִּי אֶל־הָרָעָה) que je pensais leur faire (לַעֲשׂוֹת לָהֶם) à cause de leurs agissements mauvais » (v. 3).

Cette affirmation que Yhwh changera d'avis si le peuple revient de ses mauvais comportements se trouve à plusieurs reprises dans le livre de Jérémie (le parallèle le plus proche est en Jr 36,3) et reflète une tentative de

---

21 Pour une hypothèse diachronique cf. P. Van KEULEN, *Manasseh Through the Eyes of the Deuteronomists. The Manasseh Account (2Kings 21:1-18) and the Final Chapters of the Deuteronomistic History*, OTS 38, Leiden *et al.* 1996 et K. SCHMID, « Manasse und der Untergang Judas: "Golaorientierte" Theologie in den Königsbüchern? », *Bib.* 78, 1997, p. 87-99.

22 Pour la présentation de Moïse comme premier prophète en Dt 18 cf. L. PERLITT, « Mose als Prophet », 1974, *in Deuteronomium-Studien*, FAT 8, Tübingen 1994, p. 1-19 ; C. NIHAN, « "Un prophète comme Moïse" (Deutéronome 18,15) : Genèse et relectures d'une construction deutéronomiste », *in* T. Römer (éd.), *La construction de la figure de Moïse - The Construction of the Figure of Moses*, Transeuphratène Suppl. 13, Paris 2007, p. 43-88.

redéfinir la colère de Yhwh après la destruction de Jérusalem[23]. On savait que le malheur était arrivé et que la colère de Yhwh s'était réalisée. Alors se posait la question du but de la conservation des oracles prophétiques annonçant la colère divine. Fallait-il éditer les rouleaux prophétiques dans le seul but de prouver que les paroles de Yhwh s'étaient accomplies ? Ou fallait-il donner aussi au discours sur la colère de Yhwh une fonction pédagogique en montrant que Yhwh peut changer d'avis et que les oracles des prophètes ne doivent pas être jugés selon le critère de leur accomplissement ? Cette nouvelle orientation de certains scribes éditant les rouleaux prophétiques reflète des questionnements sur l'avenir possible après l'effondrement du royaume de Juda et son incorporation dans l'empire babylonien, puis perse. Il existait, au début de l'époque perse, des courants eschatologiques annonçant l'arrivée d'une ère de salut. Le célèbre oracle en Es 43,18-19 (« 18 Ne vous rappelez pas le passé, et ne considérez plus ce qui est ancien. 19 Je fais du nouveau, dès maintenant cela germe ; ne le savez-vous pas ?") peut facilement se comprendre comme une critique de la volonté de rééditer les oracles de colère et de jugement divins[24]. Face à cette position, les scribes « deutéronomistes » transforment les oracles de malheur en discours pédagogique : La catastrophe aurait pu être évitée, Yhwh était disposé à renoncer à sa colère, si les premiers destinataires des oracles étaient retournés aux stipulations de l'alliance entre Yhwh et Israël.

Cette affirmation dans le contexte de la transmission des oracles de jugement reste cependant théorique, puisque la catastrophe avait bel et bien eu lieu. Il fallait alors un exemple narratif d'un cas où Yhwh avait changé d'avis avant l'arrivée du malheur. Le livre de Jonas semble mettre en scène un tel changement. Cependant, les choses sont plus subtiles…

YHWH CHANGE-T-IL VRAIMENT D'AVIS ? – LE CAS DU LIVRE DE JONAS

Le livre de Jonas a probablement été écrit au IIIe siècle avant notre ère[25]. Il se distingue des autres rouleaux réunis dans le livre des Douze par son genre littéraire, il s'agit d'une petite nouvelle intégrant des éléments de conte de fées. Il a peut-être été conçu comme un appendice ainsi que le suggère le manuscrit 4QXIIa où Jonas se trouve apparemment en dernière position après Malachie[26]. L'auteur a choisi comme héros un prophète de

---

[23] H. KNOBLOCH, *Die nachexilische Prophetentheorie des Jeremiabuches*, BZAR 12, Wiesbaden 2009 ; J. T. HIBBARD, « True and False Prophecy: Jeremiah's Revision of Deuteronomy », *JSOT* 35, 2011, p. 339-353.

[24] J.-D. MACCHI, « "Ne ressassez plus les choses d'autrefois". Esaïe 43,16–21, un surprenant regard deutéro-ésaïen sur le passé », *ZAW* 121, 2009, p. 225-241.

[25] M. GERHARDS, *Studien zum Jonabuch*, BThSt 78, Neukirchen-Vluyn 2006.

[26] Le fait que que c'est finalement Malachie qui conclut le livre des Douze, peut être compris comme l'affirmation de la supériorité de la Torah face à la prophétie comme l'a démontré D. V. EDELMAN, « Jonah Among the Twelve in the MT: The Triumph of Torah over Prophecy », *in* D. V. EDELMAN et E. Ben ZVI (éds.), *The Production of*

salut du VIIIe siècle mentionné en 2 R 14,25 (« Il (= Jéroboam II) rétablit le territoire d'Israël, depuis Lebo-Hamath jusqu'à la mer de la Araba, selon la parole que Yhwh, le Dieu d'Israël, avait dite par l'intermédiaire de son serviteur le prophète Jonas, fils d'Amittaï, de Gath-Héfèr »). Pour cette raison, le livre a été placé dans le TM entre les rouleaux d'Abdias et de Michée, alors que LXX fait suivre Jonas par Nahoum.

L'exégèse historico-critique lit traditionnellement le livre de Jonas comme un livre empreint d'universalisme critiquant une conception étroite du salut d'Israël qui passerait par l'anéantissement de ses ennemis[27]. Cette lecture est légitime, au moins partiellement, car au premier chapitre lorsque Jonas veut s'enfuir loin de Yhwh, ce sont les marins païens qui comprennent qu'on ne peut pas échapper « au dieu du ciel et de la terre, qui a fait la mer et les continents » (1,9), qui fait ce qu'il veut (1,14). Il faut donc le craindre et l'apaiser ou le remercier par des sacrifices (1,16).

Jonas avait reçu l'ordre de Yhwh de « crier contre Ninive, parce que sa méchanceté (רָעָתָם) était montée vers Yhwh » (1,2 – Ninive ressemble ici à Sodome dont Yhwh fustige le comportement en Gn 18,20-21). Lorsque finalement – après l'épisode du poisson – Jonas annonce l'oracle : « Encore 40 jours et Ninive sera renversée (נֶהְפָּכֶת) » (3,4)[28], alors le roi de Ninive appelle à une conversion générale, incluant les animaux :

> 'Qu'ils reviennent chacun de leur chemin du mal (מִדַּרְכּוֹ הָרָעָה) et de la violence de leurs mains. Qui sait : le dieu reviendra, il renoncera (יָשׁוּב וְנִחַם), il reviendra de l'ardeur de sa colère (וְשָׁב מֵחֲרוֹן אַפּוֹ), et nous ne disparaîtrons pas ? ' Alors le dieu vit leurs actions : ils étaient revenus de leur chemin du mal (שָׁבוּ מִדַּרְכָּם הָרָעָה). Alors le dieu renonça au mal (וַיִּנָּחֶם הָאֱלֹהִים עַל הָרָעָה) qu'il avait dit de leur faire. Il ne le fit pas. » (3,8-10).

Si l'histoire s'était terminée ici, on aurait eu en effet une mise en narration de la position théologique qui s'exprime dans des parties deutéronomistes du livre de Jérémie.

Prophecy. Constructing Prophecy and Prophets in Yehud, London/Oakville 2009, p. 150-167.

27 Par exemple J. HAUSMANN, « "Wer ist wahrhaft gottesfürchtig?" Jona 1 und sein Beitrag zur Diskussion um das Problem "Israel und die Völker" », *in* D. VIEWEGER et E.-J. WASCHKE (éds.), *Beiträge zur Theologie und Exegese des Alten Testaments. Festschrift für Siegfried Wagner zum 65. Geburtstag,* Neukirchen-Vluyn 1995, p. 105-116.

28 Une autre allusion à Sodome, cf. Gn 19,25.

Jr 26,3	Peut-être écouteront-ils et reviendront-ils, chacun de son chemin de mal (וְיָשֻׁבוּ אִישׁ מִדַּרְכּוֹ הָרָעָה) ; alors je renoncerai au mal (וְנִחַמְתִּי אֶל הָרָעָה) que je pensais leur faire (לַעֲשׂוֹת לָהֶם).
Jon 3,9-10	Ils étaient revenus de leur chemin du mal (שָׁבוּ מִדַּרְכָּם הָרָעָה). Alors le dieu renonça au mal (וַיִּנָּחֶם הָאֱלֹהִים עַל־הָרָעָה) qu'il avait dit de leur faire (לַעֲשׂוֹת־לָהֶם).

La discussion entre Yhwh et Jonas qui s'ensuit au chapitre 4 brouille cependant les pistes, comme est d'ailleurs brouillée la chronologie de ce même chapitre[29]. Il y a maintenant un transfert de la colère sur Jonas : « Cela fut très mal pris par Jonas, et il se mit en colère (וַיִּחַר לוֹ) » (4,1) et ce constat apparaît trois fois (encore aux v. 4 et 9). La discussion se termine par un jeu de mots sur le terme de « pitié » (חוס). Yhwh oppose à la pitié, que Jonas avait à l'égard d'une plante qui lui procurait de l'ombre et que Yhwh avait fait mourir, la remarque suivante :

וַאֲנִי לֹא אָחוּס עַל־נִינְוֵה הָעִיר הַגְּדוֹלָה

Traditionnellement, on comprend cet énoncé comme une question rhétorique : « et moi, je n'aurais pas pitié de Ninive, la grande ville… ? »[30]. Or, du point de vue grammatical, rien n'indique qu'il s'agisse d'une question, on peut donc aussi traduire comme une affirmation (comme le suggèrent certains travaux récents[31]) : « Je n'aurai pas pitié de Ninive ». Bien sûr la traduction par question rhétorique n'est pas à exclure, et il y a d'autres cas dans la BH où celle-ci n'est pas explicitement marquée (comme p. ex. en Nb 16,22 : « un seul homme pèche et tu t'emportes contre la communauté tout entière ! », c'est une affirmation selon la vocalisation massorétique, mais elle donne un meilleur sens en tant que question rique[32] et elle semble être plus cohérente avec l'ensemble de la narration). Cependant, le lecteur sait que Ninive a finalement était détruite, non pas aux jours du Jonas de 2 Rois 14 mais une centaine d'années plus tard, et ce savoir est souligné dans l'arrangement des Douze dans LXX, où le livre de Nahoum célébrant la destruction de Ninive suit directement le livre de Jonas. Dans cette perspective, il nous faut revisiter la citation que fait Jonas en 4,2 où le prophète reprend la « formule de grâce divine » qui se

29 C'est seulement au v. 5 que Jonas s'installe à l'extérieur de la ville pour observer sa destruction éventuelle, alors que la discussion des v. 1-4 présuppose que cette destruction n'a pas eu lieu. Cette incohérence a donné lieu à des théories diachroniques diverses, mais on peut aussi y voir une technique de « nachholende Erzählung », cf. B. BECKING, « "They hated him even more". Literary Techniques in Genesis 37.1-11 », *Biblische Notizen* 60, 1991, p. 40-47, spec. p. 45-46.

30 Ainsi toutes les traductions de la Bible en français.

31 P. GUILLAUME, « The End of Jonah is the Beginning of Wisdom », *Bib.* 87, 2006, p. 243-250 ; I. MÜLLNER, « Fraglos eine Frage? Zum Schluss des Jonabuchs », *in* K. Schiffner *et al.*, éd., *Fragen wider die Antworten,* Gütersloh 2010, p. 286-304.

32 E. Ben ZVI, « Jonah 4:11 and the Metaprophetic Character of the Book of Jonah », *JHS* 9/5, 2009, p. 1-12, spec. p. 7. Cf. également P. GUILLAUME, « Rhetorical Reading Redundant: A Response to Ehud Ben Zvi », *JHS* 9/6, 2009, p. 1-8.

trouve en Exode 34,6-7 et qui revient à plusieurs reprises dans la collection des Douze Petits Prophètes (cf. Jl 2,12-14 ; Mi 7,18-20, Na 1,2-3).

Ex 34,6	יְהוָה אֵל רַחוּם וְחַנּוּן אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב־חֶסֶד וֶאֱמֶת
Jon 4,2	אֵל־חַנּוּן וְרַחוּם אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב־חֶסֶד וְנִחָם עַל־הָרָעָה
	« un dieu (*'el*) miséricordieux, lent à la colère, et d'une grande loyauté »

Souvent, on insiste sur le fait qu'il s'agit d'un énoncé sur la miséricorde divine, ce qui est sans doute le cas, mais la tournure évoque aussi la colère divine, elle est certes lente, mais elle arrive néanmoins. Cette ambiguïté voulue à la fin de l'histoire montre que « le repentir n'est pas une échappatoire. Les actions des hommes ont des conséquences que Dieu ne veut ou ne peut renverser »[33]. En énonçant ce constat, Jonas qui s'était mis en colère, parce qu'il avait peur d'être un « faux prophète », se transforme sans s'en rendre compte en un « vrai prophète », constatant certes la miséricorde de Yhwh laquelle, en fin de compte, n'efface pas sa colère.

Ainsi Yhwh peut changer d'avis, mais pas définitivement.

SUMMARY

This article investigates different manifestations of the divine wrath in the Hebrew Bible. The wrath is an attribute of the warrior god, and Yhwh is often depicted in this function. But Yhwh's wrath is also directed against his own people. This is the case in the book of Job and 2 Sam 24. Here Yhwh's wrath appears arbitrary and incomprehensible. For that reason later redactors have interpreted this manifestation of divine anger through the figure of Satan. In the deuteronomistic ideology, Yhwh's wrath is the "logical" consequence of the people's and their king's misconduct. Yhwh's wrath manifests itself in the destruction of Jerusalem. This theology of retribution raises the question whether Yhwh's wrath can be suspended or whether he can change his mind. The book of Jonah gives an ambiguous answer to this question.

[33] E. A. KNAUF, « Jonas », *in* T. RÖMER, J.-D. MACCHI et C. NIHAN (éds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Le Monde de la Bible 49, Genève 2009[2], p. 502-508, spec. p. 508.

DIEU ENTRE FERMETÉ ET REPENTANCE EN GENÈSE 2-4[*]

Michaela Bauks, Universität Koblenz-Landau

1. QUELQUES PRÉLIMINAIRES

Parler de la repentance divine est délicat. Certes, il ne s'agit pas de soutenir le principe récurrent de l'immuabilité de Dieu - ce principe qui met en question la repentance divine pour des raisons théologiques puisque cette émotion, typique de l'homme, ne pourrait pas s'appliquer aux actes ni aux changements d'avis de Dieu.

Cette perception fut défendue par des figures de premier plan comme Philon d'Alexandrie, Origène et Augustin jusqu'à M. Luther : *Pœnitentia Dei est tantum mutatio facti* (WA XXIV, 168, 6)[1]. Elle est déduite de Rm 11,29 (« Car les dons et l'appel de Dieu sont irrévocables » [TOB] ; cf. Nb 23,19). Par conséquent, le Dieu du Nouveau Testament est considéré comme synonyme de miséricorde. Ainsi, n'est-il pas étonnant que certains dictionnaires bibliques ne mentionnent pas de passages témoignant de la repentance divine, même dans l'Ancien Testament[2].

Contrairement à la philosophie grecque[3], la repentance divine est attestée dans l'AT[4]. Or, la notion reste délicate, puisque le vocabulaire hébreu fait presque toujours problème dès que l'on veut aborder les sentiments et

---

* Mes remerciements vont à Isabelle Nowicki pour la mise au point linguistique de cet article.

1 Cf. J. JEREMIAS, *Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung*, BThS 31, Neukirchen-Vluyn 1997², p. 31; mais cf. J.-D. DÖHLING, *Der bewegliche Gott. Eine Untersuchung des Motivs der Reue Gottes in der Hebräischen Bibel*, *HBS* 61, Freiburg *et al.* 2009, p. 3 *sq.*, qui souligne que même Luther thématise le fait que Dieu change d'idée, se référant à D. Martin LUTHERS WERKE, t. LVI, Weimar 1928, 243,1 : *Deus est mutabilis quam maxime* [...] *talis est enim uniusque in se ipso, qualis est ei Deus in obiecto*.

2 La notion n'apparaît pas chez J. P. HEALEY, « Art. Repentance », Anchor Bible Dictionary 5, New York 1992, p. 671-672 ; en revanche, elle a été mise en avant par H. van DYKE PARUNAK, « A Semantic Survey of NHM », *Bib* 56, 1975, p. 512-532 ; JEREMIAS, *op. cit.* (n. 1), p. 15-18 et tout récemment par DÖHLING, *op. cit.* (n. 1), p. 13-39.

3 Cf. L. HÖDL, « Art. Reue », *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Basel 1992, col. 944-951, ici : 945.

4 Cf. + נחם nif. Gn 6,6.7 ; Ex 32,12.14 ; (Jg 2,18) ; 1 S 15,11.29.35 ; 2 S 24,16 = 1 Ch 21,15 ; Es 57,6 ; Jr 4,28 ; 15,6 ; 18,8.10 ; 20,16 ; 26,3.13.19 ; 42,10 ; Ez 24,14 ; Jl 2,13.14 ; Am 7,3.6 ; Jon 3,9.10 ; 4,2 ; Za 8,14 ; (Ps 106,45) ; Ps 110,4 ; cf. נחם hit. en Nb 23.19, autrement « trouver sa consolation/son réconfort » au Ps 119,52 ; cf. JEREMIAS, *op. cit.* (n. 1), p. 15, note 1 et 2.

les notions abstraites. Les langues sémitiques expriment différemment l'idée de la repentance.

Il y a en principe trois racines pour exprimer ce sentiment. Il s'agit de שׁוב au *qal* « retourner, se détourner de, renoncer à », הפך לב au nif. « changer d'idée » (une fois en Os 11,8 + Dieu) et, finalement, נחם « renoncer, changer d'avis » (nif. et hit.). Le verbe נחם peut également signifier « consoler, réconforter » (pi.) ou « être consolé » (nif./pu.)[5] ce qui montre que son champ sémantique est très vaste. Le verbe שׁוב sert par excellence pour décrire le changement d'attitude de l'humain dans le langage prophétique : par ce verbe, il est demandé à l'homme qui s'est détourné de Dieu de revenir vers lui. Le verbe נחם est d'ailleurs attesté dans le même contexte. Or, il me semble poser particulièrement problème puisqu'il connaît dans l'usage absolu une signification oscillant entre repentance et compassion[6]. Le nom תשׁובה comprend lui-même trois significations : « retour », « repentance » et « pénitence », ce qui révèle la difficulté à comparer le langage oriental avec le nôtre. Les hapax נחמה ou נחמים signifient plutôt « consolation, réconfort ». Certains passages vétérotestamentaires attribuent cette émotion à Dieu[7].

D'un point de vue théologique, la repentance divine est expliquée comme un mode d'expression du divin, dont l'aspect anthropomorphique est inéluctable. K. Huxel l'évoque ainsi[8] :

> Ce qui est exprimé ici c'est que l'action de Dieu, source d'événements dans le monde, est due à la liberté inhérente à la volonté divine et qu'elle influe non seulement sur la nature et l'histoire du monde mais aussi sur la détermination de la volonté divine même... [*Ainsi*], *la repentance divine ne porte pas sur un comportement erroné de Dieu mais elle représente plutôt une réaction à la faute humaine, n'étant certes pas provoquée et voulue en tant que telle par l'action de Dieu mais étant partiellement rendue possible par l'octroi de la liberté aux hommes (Gen 6,5-7).* ... L'intérêt est donc que la repentance divine

---

5 Cf. aussi Gesenius[18], t. 4, 805 qui souligne cette signification pour נחם Piel p. ex. en Gn 5,29 proposant l'étymologie du nom Noé, « celui-ci nous consolera de notre œuvre » (en revanche la LXX traduit le verbe נוח « celui qui nous reposera de nos œuvres ») faisant référence à Gn 3:17-19; H.-J. STOEBE, *THAT 2*, 1984, 56-66 et H. SIMIAN-YOFRE, *ThWAT* 5, 1986, 366-384.

6 Cf. JEREMIAS, *op. cit.* (n. 1), p. 15, n. 1 et p. 114-117.

7 P. ex. Ex 32,12; Jn 3,9; Jr 4,28; Ps 90,13.

8 K. HUXEL, « Art. Reue », *RGG[4]* 7, 2004, p. 467-470, ici 467 *sq.* : « Darin wird zum Ausdruck gebracht, daß sich das Handeln Gottes als Ursprung des Weltgeschehens der personalen Freiheit des göttlichen Willens verdankt und in seinen Wirkungen nicht allein auf das Weltgeschehen in Natur und Gesch.[ichte], sondern auf die Bestimmung des göttlichen Willens selbst bezogen ist. ... [So] ist die göttliche R.[eue] jedoch auf kein Fehlverhalten Gottes gerichtet, sondern stellt eine Reaktion auf menschliches Verschulden dar, das durch Gottes Handeln zwar nicht gesetzt und als solches gewollt, aber durch das Gewähren menschlicher Freiheit mit ermöglicht wird (Gen 6,5-7). ... Die Pointe besteht darin, daß solche R.[eue] Gottes die Treue Gottes zur Schöpfung und seine Segensverheißung nicht aufhebt, sondern in ihr vielmehr eingeschlossen ist. »

n'annule pas la fidélité de Dieu à la création et à sa promesse de bénédiction mais, bien plus encore, elle est englobée dans cette fidélité.

Ce qui m'intéresse particulièrement dans cette réflexion, c'est la perception que « la repentance divine ne porte pas sur un comportement erroné de Dieu mais [qu']elle représente bien plutôt une réaction à la faute humaine ».

Le problème est évident. Le Dieu unique de l'AT peut-il être à l'origine d'actes qu'il regrette par la suite ? L'explication donnée par la théologienne Kirsten Huxel semble sans équivoque : non, le conflit ne concerne pas les actes divins, mais ceux des hommes qui provoquent le mal dans l'ordre de la création estimé comme « très bon » (Gn 1,31).

Or, je pense que cette définition ne correspond pas tout à fait à la vision des textes anciens.

2. L'ANTHROPOMORPHISME DIVIN DANS L'HISTOIRE PRIMORDIALE

Des passages comme Gn 6,6s. (cf. 1 S 15,11.35) ont pour thème la repentance divine *post manifestum* : cf. Gn 6,6 « Le SEIGNEUR regretta (נחם nif. +כי) d'avoir fait l'homme et de l'avoir mis sur la terre ; il s'en affligea (עצב hit. + אל לבו) et dit : ...[9] ». À la fin du récit du déluge (8,21) il est raconté comment Dieu dit qu'il ne maudira plus jamais le sol à cause de l'homme, quoique ce soit lui, Dieu, qui ait décidé l'extinction de la vie.

On pourrait même parler d'une double repentance[10] : la première en Gn 6,6 (נחם nif.) quand Dieu constate son regret, la seconde en 8,21, quand il se parle à lui-même (אמר אל לבו). L'exégète Alain Marchadour souligne dans son commentaire la forte présence de traits anthropomorphiques qui caractérisent Dieu dans l'histoire primordiale en disant : « On ose dire de *Dieu* qu'il *peut changer d'idée*, ou même qu'il regrette ce qu'il a fait : la création de l'homme (6,6-7).[11] ». Alors que les autres traditions sur le déluge du Proche-Orient ancien semblent[12] souligner le motif de caprices divins comme cause du déluge, Gn 6-9 présente une réflexion profonde pour démontrer qu'il n'y avait pas d'alternative du côté divin. La repentance di-

---

9 Pour la traduction cf. A. MARCHADOUR, *Genèse* (Commentaires), Paris 1999, p. 103.

10 Cf. DÖHLING, *op. cit.* (n. 1), p. 117, qui cite J. EBACH, *Noah. Die Geschichte eines Überlebenden,* Biblische Gestalten, Leipzig 2001, p. 47 « die Reue gereuen » et se distingue ainsi de JEREMIAS, *op. cit.* (n. 1), p. 131, qui, lui, conteste qu'on peut voir dans la création humaine une mésaventure (« Missgeschick ») de Dieu. À son avis, il s'agit d'une anthropologie négative, qui s'oppose à l'anthropologie positive de l'épopée d'Atraḫasis, qui dresse un portrait de l'humain fait d'argile, symbole de sa finalité, ainsi que fait de sang divin, symbole de son intelligence qui le rapproche des dieux. Je pense que le cas est encore plus compliqué - cf. infra.

11 MARCHADOUR, *op. cit.* (n. 9), 105 ; italiques par M.B.

12 Cf. en revanche A. ZGOLL, « Welt Götter und Menschen in den Schöpfungsentwürfen des antiken Mesopotamien », *in* K. SCHMID (éd.), *Schöpfung*, Themen der Theologie 4, utb 3514, Tübingen 2012, p. 17-70.

vine l'amène au jugement avant d'admettre une nouvelle définition de l'humain (7,1 et 8,21) [13].

Il y a aussi une sorte de repentance de type *préventif* qui me semble très caractéristique des récits précédant le déluge. Dieu y est dépeint avec un comportement oscillant entre fermeté et repentance. Il est un dieu qui évolue (cf. la théologie du *Process*[14]). Le motif de dieu qui change d'idée n'est pas décrit comme un événement ponctuel ; c'est un élément narratif qui sert de moteur au récit.

Il faut alors changer d'approche méthodologique. Ce n'est pas toujours le champ sémantique qui détermine le portrait de Dieu. À défaut d'images concrètes de la divinité juive sous des représentations figurées, *l'anthropomorphisme vétérotestamentaire*[15] *est caractérisé soit par l'anthropopathisme (dans le domaine des émotions divines) soit par l'anthropopragmatisme (dans le domaine des actes divins)*[16]. Le second trait apparaît clairement dans un récit comme Gn 2-4. Ce récit raconte comment Dieu contrevient à plusieurs reprises à ses objectifs initiaux. Il montre comment Dieu change d'idée plusieurs fois.

2.1. Structure du texte du point de vue anthropopragmatique

2,4b-6	Introduction : description de l'arrière-plan du récit.
2,7-9	*Acte divin* 1 : création de l'être humain et du jardin divin.
2,10-14	Description du jardin.
2,15-17	*Acte divin* 2 : mise en présence de l'humain au jardin sous condition d'une interdiction.
2,18-24	*Acte divin* 3 : création des animaux et de la femme.
2,25	Verset charnière : Nudité de l'homme et de la femme - l'intelligence du serpent (3,1).

---

[13] Un passage comme Os 11,8 argumente différemment lorsqu'il entrevoit la révision du jugement grâce à un cœur soulevé contre lui-même (cf. E. JACOB, *Osée*, CAT XIa, Lausanne 1982, 79 ; le nom נחמים, un pluriel abstrait, « réconfort », est traduit par LXX et Vulg. par « repentance »). « YHWH ne se contente pas d'exiger la conversion, il donne, lui, l'exemple de la conversion : YHWH se convertit au pardon, dépassant ainsi largement le stade de l'amour irrité et déçu » (ib. 83) J. Jeremias souligne la contenance divine (« Selbstbeherrschung Gottes »), la volonté de sauver (« Rettungswillen ») ; cf. J. JEREMIAS, *Hosea*, ATD 24,1, Göttingen 1983, p. 146 ; critiqué par B. SEIFERT, *Metaphorisches Reden von Gott im Hoseabuch*, FRLANT 166, Göttingen 1996, p. 221, qui pense à une action combattant un tourment intérieur dans le sens de miséricorde (« Erbarmen » ; cf. Jes 49,13 en parallélisme avec רחם).

[14] Cf. A. GOUNELLE, *Le Dynamisme créateur de Dieu. Essai sur la théologie du* Process, Paris 2000, 46, qui résume N. A. Whitehead et J.B. Cobb ainsi : « En Dieu se combinent la permanence et le changement. Tout en restant primordialement identique à lui-même, il est, lui aussi en *process*, en devenir. »

[15] Il s'agit d'un thème également critiqué depuis la théologie du *logos* conçue par Philon d'Alexandrie (A. WAGNER, *Gottes Körper. Zur alten Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes*, Gütersloh 2010, p. 42-45, suivi d'une présentation de la notion dans les théologies de l'AT courantes (45-50).

[16] A. WAGNER, « Art. Mensch », *in* M. BAUKS, K. KOENEN et S. ALKIER (éds.), *Wissenschaftliches Bibellexion im Internet* (www.wibilex.de), § 4 (du 21.2.2013).

3,1-7	Échanges serpent - femme – homme ; transgression ; constat de nudité.
3,8	Verset charnière : focalisation sur Dieu.
3,9-13	*Interrogatoire* de l'homme.
3,14-19	Sanctions à l'encontre du serpent, de la femme, de l'homme ; malédiction du serpent et de la terre.
3,20	La femme reçoit son nom de l'homme.
3,21	*Acte divin 4* : habillement de l'homme et de la femme.
3,22-24	Réflexion divine et *acte divin* 5 : expulsion.
4,1-2	Introduction/Reprise de 3,20 : Eve, la mère ; naissance de Caïn et Abel.
4,3-5	Sacrifices des frères et leur appréciation inégale par Dieu - colère de Caïn.
4,6-7	Avertissement divin.
4,8	Transgression de Caïn.
4,9-10	Interrogatoire divin.
4,11-12	Punition de Caïn, (malédiction ; cf. les mêmes motifs en 3,14.17).
4,13-14	Plainte de Caïn.
4,15	*Acte divin* 6 : habillement de Caïn.
4,16	Fin du récit ; *acte divin* 7 : expulsion et installation à l'est d'Eden.

Le rôle éminent de l'anthropo-pragmatisme divin est évident dans ce texte : Dieu y agit et parle. En principe, les paroles s'apparentent à des actes plutôt concrets qui font agir Dieu en Gn 2 en potier et jardinier. Les paroles deviennent actes afin de provoquer des réactions humaines. Elles font naître des interactions qui transforment le projet initial. C'est d'ailleurs ce qui fait la différence avec le premier récit de création qui s'achève par une vision parfaite du monde créé (Gn 1,31). Gn 2-4, en revanche, ne laisse aucun doute sur le fait que des changements soient nécessaires. L'être humain, auquel Dieu s'est adressé, agit librement et ne suit ni règlement (2,16), ni conseil (4,7). Cette indépendance humaine - on pourrait aussi parler d'un manque de complaisance - fait finalement que Dieu impose des sanctions (cf. Gn 3,14-19.22-24 ; 4,11-12.16). À première vue, il semble se confirmer que la repentance divine n'est pas dirigée contre un comportement erroné de Dieu mais qu'elle représente une réaction à la faute humaine (cf. *supra* Huxel).

2.2. Le texte du point de vue anthropo-pathique

En revanche, la sémantique du texte ne signale guère d'anthropo-pathisme divin. À la différence de Gn 8,21, lorsque Dieu est décrit comme s'adressant à soi-même, les termes employés en Gn 2-4 sont peu émotionnels malgré le langage très concret.

Quoiqu'il y ait une grande série de verbes d'action soulignant l'aspect anthropomorphique de Dieu, (p. ex. « faire », « former », « souffler », « planter », « mettre », « faire pousser », « prendre », « placer », « faire venir », « faire tomber (sommeil) », « prendre », « amener », « parcourir », « faire des habits », « revêtir », « chasser », « faire habiter »), les verbes indiquant un sentiment ou une émotion de la part de Dieu sont quasiment absents.

« Mettre (inimitié ; 3, 15) », « porter un regard (non) favorable » (4,4-5), « placer un signe » (4.15) décrivent l'action divine d'une manière anthropomorphique sans préciser les sentiments ou les motivations du sujet. De plus, des *verba dicendi,* comme « donner d'ordre » (2,16) et surtout « dire » (2,18 ; 3,9.11.13.14 ; 4,6.9.10.15) introduisent des discours divins parfois suivis de dialogues. À strictement parler, « mettre l'inimitié » en Gn 3,15 et « ne pas porter un regard favorable » en 4,5, forment une catégorie intermédiaire entre les *verba sentendi* et les verbes d'action puisqu'ils valorisent la situation. L'interdiction entraînant l'expulsion de l'homme (3,23 *sq.* ; 4,14) donne l'image d'un Dieu qui se met à intervenir contre sa créature.

Le regret d'avoir créé le monde semble arriver assez brusquement. Sur le plan de la narration, la construction du monde est réalisée par quelques actes divins au sein de passages descriptifs (Gn 2,6-22). En Gn 3, la description de la défaillance du monde est réalisée par des discours divins et des dialogues avec la créature. Il est frappant que le Dieu de Gn 2 ne parle guère. Au v. 16 l'interdiction (introduit par צוה pi. « ordonner ») est imposée à l'humain et au v. 18 Dieu constate : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul »... Or ici encore, le récit ne précise pas si Dieu se parle à lui-même ou s'adresse à l'humain. Ce n'est qu'après la création de la femme que l'humain se met à réagir.

En revanche, Gn 3 regorge de discours. Le premier est celui d'un protagoniste particulier, le serpent, qui déclenche l'intrigue du récit suivant. Le malentendu pourrait être dû à un dialogue à trois dont personne - à part peut-être Dieu - ne semble avoir une vue d'ensemble. En Gn 4 il n'y a que deux interlocuteurs principaux, Dieu et Caïn.

Le fait qu'il y ait aussi, sur le plan rédactionnel, une concurrence certaine entre les récits de Gn 2-4 et les passages non-sacerdotaux (non-P[17]) de Gn 6-8* a été souligné dernièrement par K. Schmid[18]. Alors que l'on voit dans les deux récits Gn 2-4 et 6-8 des textes indépendants au lieu d'une seule narration cohérente de type yahviste, l'histoire primitive, elle, englobe trois versions différentes pour parler de la perturbation des relations entre Dieu et l'homme : il s'agit des deux variantes d'un récit du déluge, dont la version non-P est à considérer comme une sorte de commentaire du récit sacerdotal (P), et le récit du jardin de Dieu, des premiers

---

17 P = « Priesterschrift », nom donné au textes appartenant à un document ou un ensemble de textes « sacerdotaux ».

18 K. SCHMID, *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung,* Darmstadt 2008, p. 153-156.

hommes et de leur départ du jardin (et même de cette région à l'orient d'Eden où débutera l'histoire de la Tour de Babel en Gn 11,2). Gn 6-8* rend explicites des traits d'anthropo-pathisme divin, tandis que Gn 2-4 et 11 ont plutôt recours à l'anthropo-pragmatisme évitant des notations émotionnelles par rapport à Dieu. Structurellement, les récits suivent le même objectif : expliquer pourquoi une création renouvelée est devenue nécessaire.

L'anthropo-pragmatisme divin de Gn 2-4 souligne un deuxième trait caractéristique de ces récits, à savoir l'héritage mythologique en ce qui concerne la conception de Dieu, ainsi que sa manière d'agir[19].

2.3. La narration sur un Dieu qui change d'idée

Le *pathos*, au début de la Genèse, concerne le projet de création de l'être humain ainsi que d'autres activités divines préalables afin de mener à bien le projet. En Gn 2-4[20], cinq passages marquent un changement d'idée de la part de Dieu :

- Je commence par Gn 2,18 qui représente une réflexion plutôt anthropomorphique lorsque Dieu énonce qu'« il n'est pas bon que l'homme soit seul... ». Ce constat pousse Dieu immédiatement à créer d'autres êtres, d'abord les animaux formés à partir de la terre comme le premier homme, et ensuite la femme, prise de ses propres côtes. Quelques exégètes[21] ont discuté pour savoir si Dieu avait failli à sa mission en s'y prenant à plusieurs reprises avant de réussir la création d'un être qui corresponde vraiment à l'humain. Ce motif s'explique cependant mieux à partir de la comparaison avec quelques traditions mésopotamiennes sur lesquelles je reviendrai.

- En Gn 2,17, l'interdiction de consommer les fruits d'un certain arbre du jardin est expliquée par Dieu : « ...car le jour ou tu en mangeras, tu mourras. » Après la longue description d'un jardin somptueux, ce verset insère un écart important entre Dieu et être humain pour aboutir à l'interdiction. Le verbe צוה pi. est un terme majeur de la promulgation de la loi[22]. Beaucoup d'encre a été utilisée afin d'expliquer pourquoi la peine de mort immédiate annoncée dans cet interdit, ne sera pas réalisée après la

---

[19] H.-P. MÜLLER, « Mythische Elemente in der jahwistischen Schöpfungserzählung », *in* H.-P. MÜLLER (éd.), *Mythos - Kerygma –Wahrheit*, BZAW 200, Berlin 1991, p. 3-42, ici : p. 34.

[20] Sur l'unité des textes Gn 2-4* cf. J. C. GERTZ, « Von Adam zu Enosch: Überlegungen zur Entstehungsgeschichte von Genesis 2-4 », *in* M. WITTE (éd.), *Gott und Mensch im Dialog* (FS O. Kaiser), BZAW 345/I, Berlin 2004, p. 215-236, ici : p. 232-236.

[21] Pour un résumé de ces discussions cf. C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, Biblischer BKAT I/1, Neukirchen-Vluyn 1974, p. 306-317.

[22] MARCHADOUR, *op. cit.* (n. 9), p. 67 souligne que la tradition juive (cf. Rachi) a compris le fait que l'homme doive cultiver et garder le jardin (2,15) à l'image de sa destinée, à rendre un culte et à suivre les commandements.

transgression[23]. En fait, la punition divine ne se produit qu'à la fin, sous la forme d'une expulsion. Les « punitions » qui la précèdent aux v. 14-19 sont de type étiologique, afin d'expliquer la condition humaine caractérisée dès l'origine par la mort comme étant le destin de l'homme[24]. L'interdit sert ainsi de dissuasion afin d'insister sur l'importance du tabou.

Le récit se focalise donc plutôt sur les conséquences de la désobéissance humaine, tandis que les raisons pour lesquelles l'homme peut échapper à la peine de mort (cf. Gn 2,17) restent inexpliquées[25].

- En Gn 3,14-19 les sanctions touchent premièrement le serpent et la terre. Ce sont eux qui sont maudits, pas les humains.

En v. 16s., l'expression בעצב « dans la souffrance » caractérise soit l'enfantement de la femme, soit les efforts (de labeur) demandés à l'homme pour pourvoir à son alimentation. On retrouve d'ailleurs la même tournure en 6,6 pour la souffrance divine qui précise la repentance de Dieu vis-à-vis de la création. En Gn 5,29, le nom Noé, fournit une étymologie folklorique faisant référence au travail pénible sur la terre maudite[26].

Les malédictions explicites du serpent et de la terre mises à part, homme et femme sont plutôt touchés par des conséquences qui caractérisent la condition humaine en général. Or, elles correspondent aux données d'existence prévues dès son origine (travail et condition mortelle). L'homme en était cependant jusque-là inconscient.

- En Gn 3,21 Dieu change à nouveau d'idée. Il soulage le destin humain par la fabrication de vêtements protégeant sa nudité[27] avant de chasser

[23] Les propositions des exégètes diffèrent sur ce point ; cf. E. OTTO, « Die Paradieserzählung Genesis 2-3. Eine nachpriesterliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext », *in* A. A. DIESEL *et al.* (éds.), *« Jedes Ding hat seine Zeit... ». Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit* (FS D. Michel), BZAW 241, Berlin 1996, p. 167-192, ici : p. 181 *sq.* ; cf. dernièrement T. HIEKE, « Das Alte Testament und die Todesstrafe », *Bib.* 85, 2004, p. 349-379, ici : p. 372 ; p. 374 qui résume en anglais : « The "death edicts" are therefore not "law", but divine *dicta* functioning as deterrents. They formulate things that should not happen under any circumstances. Hence, they underscore the most important ethical and cultic maxims. »

[24] Cf. MARCHADOUR, *op. cit.* (n. 9), p. 76 ; M. WITTE, *Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Gen 1,1-11,26*, BZAW 265, Berlin *et al.* 1998, p. 79 *sq.* ; K. SCHMID, « Die Unteilbarkeit der Weisheit. Überlegungen zur sogenannten Paradieserzählung Gen 2 *sq.* und ihrer theologischen Tendenz », *ZAW* 114, 2002, p. 1-20. De cette opinion s'écartent E. BLUM, « Von Gottesunmittelbarkeit zu Gottähnlichkeit: Überlegungen zur theologischen Anthropologie der Paradieserzählung », *in* G. EBERHARDT et K. LIESS (éds.), *Gottes Nähe im Alten Testament* (FS B. Janowski), SBS 202, Stuttgart 2004, p. 9-29, ici : p. 22 *sq.*, et J. GERTZ, *op.cit.* (n. 20), p. 230s, avec la note 42, selon lesquels Gn 2-3 serait l'étiologie de l'entrée de la mort dans l'existence humaine (cf. infra).

[25] Cf. H. SEEBASS, *Genesis I. Urgeschichte 1,1-11,26*, Neukirchen-Vluyn 1996, p. 129 qui cite B. JACOB, *Genesis*, Stuttgart 2000, p. 121-122.

[26] Cf. DÖHLING, *op. cit.* (n. 1), p. 114 *sq.*, p. 130 *sq.* et p. 503 *sq.* ; M. ARNETH, *Durch Adams Fall ist ganz verderbt. Studien zur Entstehung der alttestamentlichen Urgeschichte*, FRLANT 217, Göttingen 2007, p. 98 et 106 avec note 27 et *supra* note 5.

[27] La nudité et la honte symbolisent la rupture relationnelle entre créateur et créature ; cf. M. BAUKS, « Text- and Reception-Historical Reflections on Transmissional and

l'homme du jardin. Il se montre une nouvelle fois responsable de sa créature. Lors de la réalisation des sanctions exprimées à son encontre, l'homme est amené à la fonction qui lui est prédestinée : il comprend qu'il est une créature éphémère qui doit cultiver le sol (cf. Gn 2,6).

- C'est seulement en Gn 4,11 que la malédiction touche finalement l'humain : Caïn est sanctionné par la malédiction divine en conséquence de son meurtre. Le péché (חטאת) qui s'est couché à la porte - comme Dieu l'a prédit (4,7) - a fini par le soumettre. Dieu le condamne alors à supporter les conséquences de son acte et l'expulse vers une région encore plus éloignée et pour une vie encore plus difficile (4,11s.).

Or, lorsqu'il se plaint que sa punition ou de sa culpabilité (le terme hébreu עון signifie les deux choses[28]) est trop lourde pour être (sup)portée, Dieu lui donne un signe qui doit au moins le protéger de l'agression des autres (4,15). Comme à la fin de Gn 3, Gn 4 montre également comment Dieu adoucit sa première réaction en préparant Caïn à sa vie nouvelle à l'est d'Eden.

Les activités divines que ces passages décrivent sont étonnantes pour les raisons suivantes : en premier lieu, Dieu n'est pas représenté comme un maître souverain, mais comme un créateur qui achève son œuvre petit à petit. Ensuite, cette œuvre risque d'échouer au cas où le créateur n'y apporterait pas d'aménagements. Le récit introduit alors des prescriptions et des interdictions qui semblent reconduire le premier projet dans un cadre amélioré. Enfin, ce dieu révise tous ses actes en faveur de l'être humain. Cela ne donne pas au lecteur l'impression que Dieu soit faillible, mais qu'il cherche à établir des interactions. On peut même constater une double structure qui ne porte pas seulement sur *l'ambiguïté* des *actes* divins, mais également sur celle de ses *sanctions* accompagnées des « acquis culturels ».

Le matériau de base qui forme le tissu de Gn 2-4 comprend un vocabulaire hébreu très concret : Adam, l'être du sol (אדמה), est façonné avec la poussière (עפר) du sol, afin de cultiver et conserver celui-ci.

Le thème de la cultivation du sol est plutôt absent lors de la première scène, qui se passe au jardin de Dieu, mais devient prédominant avec l'infraction consécutive à la consommation de l'arbre interdit. C'est seulement lors de l'acquisition de la connaissance que l'acte de cultiver est mis au centre du récit de même que le motif de la condition mortelle humaine. L'infraction n'est pas du tout compensée par la sanction prévue (« la mort soudaine » ; cf. *supra* note 22) ; ici Dieu change fondamentalement d'idée. Le thème de la condition mortelle est repris sous la forme du retour à la matière dont l'homme est issu (Gn 3,19). Il semble que l'être du sol ne comprenne son destin de mortel qu'*après* les malédictions divines. Or, les malédictions n'impliquent pas d'abord l'homme, mais le sol et le travail

---

Hermeneutical Techniques in Gen 2-3 », *in* T. B. DOZEMAN, K. SCHMID et B. J. SCHWARTZ, *The Pentateuch*, FAT 78, Tübingen 2011, p. 137-168, ici : p. 153-155.

[28] A. SCHÜLE, *Urgeschichte* (Gen 1-11), ZBK AT 1.1, Zürich 2009, p. 88, traduit, à cause du verset suivant, par « punition », tandis que H. SEEBASS choisit « culpabilité » (*op. cit.* [n. 25], p. 143).

qu'il y assume[29]. Le premier homme maudit est Caïn dont les sacrifices, comme chacun sait, laissent Dieu indifférent. Caïn est représenté comme une figure tragique : du fait de son attachement à la terre maudite, le meurtre de son frère semble presque inéluctable. L'exhortation divine de dominer le péché au lieu de s'exposer à sa tentation (4,7b) reste vaine. Ainsi la notion du péché, suivie de la malédiction de l'homme, n'est-elle intégrée au récit qu'ici. On pourrait dire que la chute ne se produit qu'en Gn 4. À nouveau, Dieu change encore d'avis. La deuxième expulsion, ainsi que l'aggravation des circonstances de vie, n'empêchent pas Dieu d'équiper l'homme pour lui permettre de mieux s'adapter à sa nouvelle condition.

Quand on suit la trame autour des mots clés, homme – sol – mort – travail, qui donnent sa structure fondamentale au récit (Gn 2-4), on constate que, grâce à ce champ lexical, le lecteur comprend comment l'humain est parvenu à ses fonctions telles qu'elles lui avaient été attribuées dès l'origine. La création humaine n'est pas décrite comme un simple *setting*, mais comme un processus évolutif.

3. La Création comme évolution

Finalement, cet aspect évolutif est typique des récits orientaux de création.

3.1. Quelques exemples du Proche Orient Ancien

Je rappelle la petite notice traitant de la création d'Enkidou dans l'épopée de Gilgamesh (dont la version assyrienne est la plus complète et date du VIIe s. av. J.-C.). Sa création est nécessaire afin de faire contrepoids au roi d'Ourouk. La déesse Arourou doit former un être « égal à la fougue de son cœur. Qu'ils se mesurent sans cesse l'un l'autre et qu'Ourouk soit en paix » (col. II,79s.)[30]. Or, la création d'Enkidou grâce à une poignée d'argile (l. 84s.) n'est pas suffisante : il faut qu'il soit « apprivoisé » par la fameuse prostituée Shamkhat pour devenir, enfin, un compagnon fiable de Gilgamesh[31].

---

[29] I. Willi-Plein, « Sprache als Schlüssel zur Schöpfung », *TZ* 51, 1995, p. 1-17, 7-10. - Le sol servant dans ce contexte de substitut d'Adam, comme Arneth le propose (*op.cit.* [n. 26], p. 103), me semble peu convaincant.

[30] Cf. M.-J. Seux, *La Création et le déluge d'après les textes du Proche Orient ancien*, CEv.Supp. 64, 1988 Paris, p. 42 ; cf. Marchadour, *op. cit.* (n. 9), p. 69 (extraits) et la traduction de la version ninivite par K. Hecker, « Das akkadische Gilgamesch-Epos », *TUAT III/4*, Gütersloh 2005, p. 675, ici : col. II, l. 31 *sq.* Pour la reconstruction de l'épopée cf. J. Tigay, *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, Philadelphia 2002 et A. R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, Vol. I et II, London 2003.

[31] Cf. Hecker, *op. cit.* (n. 30), p. 677, col. III, l. 40 *sq.* - la focalisation sur Gilgamesh a pour conséquence que Müller (*op. cit.* [n. 19], p. 30) distingue radicalement la création des animaux de celle de la femme en Gn 2.

Pensons aussi au récit sumérien d'Enki et Ninmaḫ[32], une sorte de tournoi entre deux dieux créateurs qui prétendent à la création de l'homme au service des dieux (l. 30)[33]. Lorsque la déesse Ninmaḫ, parmi sept autres déesses, ne réussit pas (l. 58-105) à créer l'humain avec l'argile fertile de l'Apsou (l. 31.58)[34], c'est Enki qui attribue le destin qui leur convient aux six des sept tentatives avortées. Quand vient le tour de Ninmaḫ, elle n'arrive pas à trouver de solution pour le septième modèle. Une fois de plus, c'est Enki qui arrive à créer avec Umu'ul (u_4.mu.il « le jour est loin »)[35] un type d'homme plus apte à la fonction prévue pour remplacer les dieux au travail. Après avoir réussi cette première matrice, Enki passe du modèle à la production des hommes en série par naissance charnelle.

Ce récit peut se lire d'abord comme une étiologie de l'homme handicapé, mais il souligne en même temps la prééminence du dieu Enki dans la création de l'homme (l.140s.)[36]. « Par-delà cette étiologie et cette démonstration de l'aptitude, non seulement à créer, mais à adapter, Enki apparaît ici encore comme le grand ingénieur, le grand auteur de la nature et de la culture, "le formateur de tout" (26), l'agent indispensable au bon fonctionnement du monde et, en somme, le seul d'entre les dieux à prendre en main, avec une efficacité et une habilité exceptionnelles, les affaires divines et humaines[37]. »

En langue akkadienne, l'épopée d'Atraḫasis reprend le même thème sous forme abrégée[38]. Surtout Atr. I, col. I,1-40 et col. IV,189-218 traitent

---

[32] Cf. C. A. BENITO, *« Enki and Ninmah » and « Enki and the World Order ». Sumerian and Akkadian Text with English translations and notes*, University of Pennsylvania PhD 1969 ; G. PETTINATO, *Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen*, Heidelberg 1971 ; J. BOTTÉRO et S. N. KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris 1989, p. 18 *sq.* ; daté selon eux du XIXe siècle, de la première dynastie de Babylone (195).

[33] BOTTÉRO et KRAMER, *op. cit.* (n. 32), p. 189f ; W. H. Ph. RÖMER, « Enki und Ninmach », *TUAT* III/3, Gütersloh 2005, p. 386-401, ici : p. 391.

[34] L'importance de l'argile prise de l'Apsou est mise en relief sauf en Enki et Ninmaḫ, l. 31 *sq.* 58, encore en Atr. K. 3399 + 3934 + 10097 iii 5 ainsi qu'en Gilg. I ii 34. L'image est reprise en Job 33,6; cf. H.-P. MÜLLER, « Eine neue babylonische Menschenschöpfungserzählung im Licht keilschriftlicher und biblischer Parallelen. Zur Wirklichkeitsauffassung im Mythos », *in* H.-P. MÜLLER (éd.), *Mythos - Kerygma - Wahrheit. Gesammelte Aufsätze zum AT in seiner Umwelt und zur Biblischen Theologie*, BZAW 200, Berlin/New York 1991, p. 43-67, ici : p. 49.

[35] Cf. BOTTÉRO et KRAMER, *op. cit.* (n. 32), p. 196 ; cf. RÖMER, *op. cit.* (n. 33), p. 396, littéralement « meine Tage sind fern » désignant une fausse couche (selon T. JACOBSON, *The Harps that Once. . .*, New Haven/London 1987, p. 152, qui est une interprétation entre autres).

[36] Cf. RÖMER, *op. cit.* (n. 33), p. 387 : Enki trouve l'équilibre avant son apothéose en tant que créateur, et BOTTÉRO et KRAMER, *op. cit.* (n. 32), p. 197 ; cf. U. STEINERT, *Aspekte des Menschseins im Alten Mesopotamien. Eine Studie zu Person und Identität im 2. und 1. Jt. v. Chr.*, Leiden 2012, ici : p. 40-42.

[37] BOTTÉRO et KRAMER, *op. cit.* (n. 32), p. 198.

[38] W. G. LAMBERT et A. MILLARD, Atra-ḫasīs. *The Babylonian Story of the Flood*, Oxford 1969. La copie la plus complète et aussi la plus ancienne, datée du XVIIe s. av. J.-C., est attribuée à un scribe nommé Kasap-Aya (ou Nûr-Aya) ; cf. BOTTÉRO et KRAMER, *op. cit.* (n. 32), p. 527-530 ; pour une nouvelle source textuelle, cf. B. GRONEBERG,

de la création d'un substitut humain afin de réaliser l'irrigation des canaux à la place des dieux. Or, il est bien connu que cette création pose un problème aux dieux qui n'avaient pas pensé à la surpopulation humaine dont le bruit (*ḫubūrum*) les dérange, surtout Enlil, leur chef (I, col. VII,352-359). Le regret d'avoir créé les humains n'est pas formel, mais il est implicitement exprimé par les actions qui s'en suivent sous forme de fléaux. Puisque les hommes réussissent à les convertir en actes de bénédictions[39], d'autres mesures s'imposent. Finalement, Enlil opte pour un déluge dans des conditions assez comparables au récit biblique. Or, le bienfaiteur qui permet à l'humanité de survivre n'est pas Enlil, mais le dieu de la sagesse, Enki.

Du point de vue du regret, c'est surtout la déesse-mère Nintu qui se plaint véritablement en accusant Enlil de l'avoir dupée, afin qu'elle donne son accord pour l'extinction des humains (II, col. V, 39 et VII, 1-10)[40]. Par ailleurs, le récit mentionne des attitudes différentes à l'égard de l'extinction : Enki sauve un homme fidèle, le « Super-sage » avec son entourage, pour sauver l'humanité. D'autres dieux montrent leurs doutes après coup[41], afin d'opter finalement pour d'autres préventions quant à la surpopulation humaine, telles la stérilité, la maladie, etc. Et le responsable, Enlil, assume son erreur en demandant une nouvelle création[42].

Dans notre contexte, le récit du déluge comme il figure dans l'épopée de Gilgamesh est moins important. Dans la version ninivite de l'épopée de Gilgamesh, tabl. XI,133, on rencontre également des dieux épouvantés : comme le montre la lamentation de Belet-ili qui se plaint que « tous les hommes aient été (re)transformés en argile »[43]. Tandis que l'humanité est réorganisée, avec des mesures d'autre sorte contre la prolifération des hommes (l. 183ff), Utnapištim et sa femme obtiennent la vie éternelle grâce à Enlil (l. 190-194)[44].

« Atramhasis, Tafel II iv–v », *in* D. CHARPIN et F. JOANNÈS (éds.), *Marchands, diplomates et empereurs. Études sur la civilisation mésopotamienne offertes à Paul Garelli*, Paris 1991, p. 397–410, intégrée par W. von SODEN, « Der Altbabylonische Atramchasis-Mythos », *TUAT* III/4, Gütersloh 2005, p. 612-645, ici : p. 632-634 ; de même en ce qui concerne En.el. VI, 5-8; cf. BOTTÉRO et KRAMER, *op. cit.* (n. 32), p. 638 ; P. TALON, *The Standard Babylonian Creation Myth* : Enūma eliš, SAACT 4, Helsinki 2005, p. 62 *sq.* ; et tout récemment l'édition de T. R. KÄMMERER et K. A. METZLER, *Das babylonische Weltschöpfungsepos Enuma elîš*, AOAT 375, Münster 2012, p. 247 *sq.*; cf. STEINERT, *op. cit.* (n. 36), p. 50-57 concernant l'anthropogonie sous forme de *formatio*.

39 En arrêtant tout service à l'exception de sacrifices destinés au dieu le plus impliqué dans la sanction, ils arrivent à persuader ce dernier de les soutenir contre les autres (Atr. I, col. VII,376-413 ; II, col. II,11-35).

40 BOTTÉRO et KRAMER, *op. cit.* (n. 32), p. 551.

41 Dans le contexte du déluge Atr. III,col. III,30-38 ; cf. le récit du déluge en sumérien I,39'-44' (CT 46, XXIII, no. 5) et la traduction de W. H. Ph. Römer, « Die Flutgeschichte », *TUAT* III/3, Gütersloh 2005, p. 448-458, ici : p. 453 (= I,1'-7') ; BOTTÉRO et KRAMER, *op. cit.* (n. 32), p. 564.

42 ZGOLL, *op. cit.* (n. 12), p. 44 *sq.*

43 BOTTÉRO et KRAMER, *op. cit.* (n. 32), p. 572 *sq.* (ligne 113-139).

44 BOTTÉRO et KRAMER, *op. cit.* (n. 32), p. 575.

Atraḫasis, probablement la tradition plus ancienne[45], fit l'objet d'une transmission au moins jusqu'à l'Ougarit du XIII[e] s. L'œuvre fut ensuite transmise au monde néo-assyrien et se trouve donc être ainsi quasiment contemporaine des débuts de la littérature hébraïque. La composition passe sous silence la malformation du premier humain[46]. L'homme y est décrit comme mortel (créé de l'argile) ayant en plus le sang (et la chair[47]) d'un dieu sans nom, pour participer à son *ṭēmum*, sa capacité d'organisation[48]. Celui-ci « démontrera [l'homme] toujours vivant après sa mort, et cet "esprit" sera là pour le garder de l'oubli » (l. 216 *sq* ; *eṭemmu* « esprit du mort »)[49]. Cependant cet esprit n'est pas à confondre avec l'immortalité de l'homme ; il caractérise son statut par le souvenir de son nom[50]. Au début, l'être créé est seul. Or un fragment paléo-babylonien nous transmet seins, barbe ainsi que les joues d'un homme, donc des indices pour la présence d'un couple (BM 92608 ; f 272-274[51]). On peut en déduire que l'unité originaire a été séparée en deux, ce qui rapproche cette tradition une fois de plus de Gn 2. Dans la version paléo-babylonienne de Kasap-Aya (*alias* Nûr-Aya), il est précisé que deux divinités différentes se partagent l'œuvre: la déesse Nintu, dite aussi Belet-ili ou encore Mami, qualifiée de sage-femme et de matrice, réclame explicitement l'aide d'Enki[52]. Quand à la fin le produit est bien achevé, il se révèle n'être pas assez adapté car la population humaine s'est trop multipliée (I, col. VII, 352 *sq.*). Enki ne trouve de solution qu'après le déluge et conseille à la déesse-mère de créer une nouvelle génération d'hommes avec un nouveau destin en leur imposant la mort, l'infécondité de certaines femmes et la

---

45 A. ZGOLL, *op. cit.* (n. 12), ici : p. 42 ; cf. von SODEN, *op. cit.* (n. 38), p. 617 et BOTTÉRO et KRAMER, *op. cit.* (n. 32), p. 527-530 pour la transmission manuscrite restituée.

46 Ce récit, même dans ses différentes versions, ne raconte pas une création humaine par étapes, comme c'est le cas dans le récit d'Enki et Ninmaḫ qui, lui, réalise cela sous forme d'une amplification du récit de base, sans laisser de traces du thème du déluge.

47 Cf. Atr. I, col. V,231-235.

48 Cf. von SODEN, *op. cit.* (n. 38), p. 614 ; ce trait caractéristique est à distinguer de la sagesse divine. La même idée se trouve en KAR 4,18-20 (« Le récit bilingue de la création de l'homme », *in* BOTTÉRO et KRAMER, *op. cit.* (n. 32), p. 503-505 ; cf. K. HECKER, « Eine zweisprachige Beschwörung mit Schöpfungsmythos », *TUAT* III/4, Gütersloh 2005, p. 606-608) ; En.el. IV,120 ; VI,33 dans l'usage d'un dieu abattu ; en Enki et Ninmaḫ la déesse prend son propre sang (de menstruation?) pour la création de l'homme; cf. A. ZGOLL, *op. cit.* (n. 12), p. 40-44, cf. pour MÜLLER, *op. cit.* (n. 19), p. 15 *sq.* Cf. G. SELZ, « Was bleibt? [II.] Der sogenannte ‚Totengeist' und das Leben der Geschlechter », *in* E. Czerny et al. (éd.), *Timelines (FS M. Bietak)*, vol. 3, OLA 149, Leuven Paris Dudley 2006, p. 87–95 et STEINERT, *op. cit.* (n. 36), p. 295-384 (*eṭemmu* « esprit du mort ») et p. 385-404 (*ṭēmu* « intellect »).

49 La traduction est citée selon BOTTÉRO et KRAMER, *op. cit.* (n. 31), p. 537.

50 Cf. A. ZGOLL, « Einen Namen will ich mir machen! » Die Sehnsucht nach Unsterblichkeit im Alten Orient », Saec. 54, 2003, p. 1-11.

51 BOTTÉRO et KRAMER, *op. cit.* (n. 32), p. 539 ; von SODEN, *op. cit.* (n. 38), p. 623-625 (I,215-230 et I,273-275 pour le passage cité).

52 C'est ce dernier qui propose de rajouter du sang divin à la créature afin de lui donner la capacité d'organisation et de projection dans l'avenir (l. 189-218).

mortalité post-natale grâce au démon Lamaštu (Atr. III, VI,39-48 et VII,1-8)[53].

Dans le récit sumérien appelé « Eridu Genesis » (CT 46 XXIII, no. 5), le récit de création est absent, mais le regret d'Enki et de Nintu vis-à-vis du déluge incontournable est mis en relief (l. 140-144)[54]. Ce texte daté de la seconde moitié du IIe millénaire est d'un intérêt particulier puisqu'ici le regret d'Enki s'explique par le fait qu'il est, contrairement aux autres traditions, l'un des responsables du déluge parce qu'il ne s'y est pas opposé dès le début. Repris au VIe s. av. J.-C. par le lettré babylonien Bérose dans ses *Babyloniaca*[55], le récit du déluge a été bien diffusé jusque là et a pu influencer, au passage, aussi la composition biblique de Gn 6-8.

Parallèlement au motif d'une création humaine en plusieurs étapes et par plusieurs protagonistes (cf. Enki et Ninmaḫ ; Atraḫasis), d'autres passages ne l'attribuent qu'au seul Ea - Enki (*alias* Nu.dím.mud = celui-qui-a-affaire-avec-le-fabriquer-et-le-produire), comme p. ex. Enuma elish VI,33-35 (avec Mardouk, son fils) et l'hymne du *Kalû*, une prière liturgique prévue pour la restauration d'un temple[56].

3.2. La particularité du dieu vétérotestamentaire quand il change d'idée

Il est évident que Gn 2-4 puise dans les traditions mésopotamiennes[57]. Par conséquent, la vision d'un dieu présenté comme seul créateur et interlocuteur entraîne un changement profond par rapport à l'idée qu'un dieu puisse changer d'idée. En effet une partie des conflits présents dans les textes mésopotamiens s'expliquent par la représentation très anthropomorphique des dieux. Cet anthropomorphisme semble même amplifié par la pluralité des dieux, organisés d'une manière analogue à la société humaine sous la forme de divinités fonctionnelles[58]. Les intérêts et les stratégies des

---

53 Cf. BOTTÉRO et KRAMER, *op. cit.* (n. 32), p. 553 *sq.* ; cf. von SODEN, *op. cit.* (n. 38), p. 643 *sq.*

54 Cf. BOTTÉRO et KRAMER, *op. cit.* (n. 32), p. 566; cf. RÖMER, *op. cit.* (n. 41), p. 448-458 ; J. WÖHRLE, « Der eine Gott und die gefährdete Schöpfung », *in* C. SCHWÖBEL (éd.), GOTT - GÖTTER – GÖTZEN, VWGTh 38, Leipzig 2013, p. 320-336 souligne la prépondérance de ce récit par rapport aux autres pour l'analyse du déluge biblique.

55 Cf. BOTTÉRO et KRAMER, *op. cit.* (n. 32), p. 576.

56 Parallèlement à la création humaine, les dieux sont également créés par lui ; cf. F. H. Weissbach, *Babylonische Miscellen*, WVDOG 4, Leipzig 1903, p. 32-35, texte 12 ; F. THUREAU-DANGIN, *Rituels accadiens*, Paris 1921, p. 44-47 ; cf. K. HECKER, « Die Kosmologie des *kalû*-Priesters », *TUAT* III/4, Gütersloh 2005, p. 604 *sq.* et BOTTÉRO et KRAMER, *op. cit.* (n. 32), p. 487 *sq.* ; MÜLLER, *op. cit.* (n. 19), p. 18 *sq.* mentionne en plus *Šurpu* IV, 91.

57 Cf. p. ex. H. U. STEYMANS, « Gilgameš im Westen », *in* H. U. STEYMANS (éd.), *Gilgamesch. Ikonographie eines Helden*, OBO 245, Fribourg/Göttingen 2010, p. 287-345, ici : p. 320-324, fait allusion à la thèse PHD non-publiée de Won Shik Ohm (1992), qui donne une comparaison de l'histoire primordiale avec l'épopée de Gilgamesh.

58 Cf. G. SELZ, « Götter der Gesellschaft – Gesellschaft der Götter. Zur Dialektik von Abbildung und Ordnung », *in* H. NEUMANN et S. PAULUS (éds.), *Wissenskultur im Alten Orient*, CDOG 2002, Wiesbaden 2012, p. 61-85, ici : p. 69, et SELZ, *op. cit.* (n. 48) pour la divinité substantielle dans l'humain.

dieux sont aussi divers que ceux des humains. Cela explique le grand nombre de conflits au cours desquels l'homme devient la victime des caprices ou des luttes entre divinités.

Gn 2-4 reprend un grand nombre de motifs sous une forme modifiée :

1) Le couple créateur d'Ea-Enki et d'une déesse-mère est regroupé en un seul Dieu qui réunit les différentes fonctions : il façonne l'homme avec de l'argile et lui attribue le souffle de la vie. Ce dernier acte entre en concurrence avec l'utilisation du sang d'un dieu, mentionné dans les textes mésopotamiens (Enuma elish VI,13 *sq.* 29-34 ; Atr. I, col. IV,208 *sq.*; KAR 4, 13 *sq.*). Quoique Ea-Enki apparaisse également, ça et là, comme seul responsable de la formation de l'homme, la tâche et la fonction humaine sont au service d'une pluralité divine.

2) Dans les textes mésopotamiens, la création de l'homme est d'abord causée par des besoins des dieux. C'est l'homme qui doit assurer la corvée des dieux (Atr. I, col. IV,195 *sq.*; Enuma elish VII 27 *sq.*) ainsi que leur service au temple (Enuma elish VI,31.129 *sq.*). Grâce à la création des hommes, la paix parmi les dieux est assurée. Dans cette optique particulière la création des humains doit être améliorée au fur et à mesure. Lorsque dans le mythe sumérien Ninmaḫ n'arrive pas à créer des êtres qui assurent les travaux demandés, la tentative se poursuit par différents essais avant de réussir (101s.). Atr. I, col. IV,188-203 ne donne qu'un résumé de cette procédure, qui trouve en K. 3339+, l. 10'-20 et K. 7816+, l. 8-16 de petites extensions précisant le rôle de la déesse-mère. En Gn 2-3 on peut avoir l'impression que le vrai travail de l'homme, celui pour lequel il a été créé, ne se réalise qu'en dehors du jardin de Dieu. Le séjour au jardin n'est qu'un premier stade de l'histoire humaine.

3) Ainsi, est-il peu étonnant que les mythes mésopotamiens racontent la création avec quelques différences concernant la condition mortelle alors imposée. En revanche, la rupture perdure en Gn 2-4 - c'est-à-dire l'exclusion définitive du couple humain du jardin de Dieu. Puisque le travail pour lequel les hommes étaient conçus ne correspondait pas à une faveur divine, l'« au-delà d'Eden » est quasiment préfiguré dans les conditions de l'anthropogonie (formation de la poussière et don du souffle). Travail du sol et condition mortelle font partie des conditions préalables à l'existence humaine. Par ailleurs, la narration de Gn 2-4 souligne dans quelle mesure Dieu s'engage, encore et toujours, en créant de nouvelles perspectives pour la vie humaine (p. ex. les acquis culturels).

4) Dans les textes mésopotamiens, la responsabilité est répartie entre plusieurs dieux en situation de crise. Enki cherche à sauver la situation, par le choix d'un homme, afin de garantir la survie de l'humanité (Atr. I, col. VII,364), tandis que la déesse-mère regrette d'avoir approuvé le plan d'Enlil d'anéantir l'humanité (Atr. III, col. III,33-54). Enlil et d'autres dieux, d'abord défavorables au projet de créer un être humain, reviennent à l'idée de recréer l'humanité puisque le problème de départ, la question de savoir qui pourrait assumer la corvée à la place des dieux, ne peut pas être résolue autrement. Le travail est donc la légitimation de l'existence

humaine[59]. Même si Ea-Enki ne connaît pas de regrets, de plaintes, de repentance (manque d'anthropo-pathisme), il change la situation par ses interventions (anthropo-pragmatisme)[60]. Cette caractéristique le rapproche beaucoup de la représentation de Dieu en Gn 2-4.

5) En Gn 2-3, les interactions des créatures remplacent celles des dieux mésopotamiens. Homme, femme, serpent sont décrits comme des protagonistes autonomes. Ils interviennent et transgressent l'ordre divin, l'interdit, sous peine d'encourir la mort, et obtiennent finalement le statut qui leur revient dès l'origine. Comme la femme et le serpent n'étaient pas conçus en tant que destinataires de l'interdiction, leurs activités provoquent la réaction d'un dieu qui change d'idée en s'adaptant à la nouvelle situation[61].

4. Conclusion

Les récits de création mésopotamiens - comme d'ailleurs Gn 1[62] - sont focalisés sur des divinités, car cosmos et humanité sont des étapes sur le chemin vers la construction du temple du dieu principal[63]. En revanche, le récit de Gn 2-4 est centré sur l'homme et son monde. Il s'agit d'une étiologie de la condition humaine, dans laquelle les changements d'idée de Dieu sont fondés sur son rapport aux hommes et au monde. Ces mouvements le distinguent par conséquent des dieux orientaux souvent guidés par leurs enjeux respectifs.

Il est vrai que le concept de Dieu en changement reste incomplet et prête à des malentendus si l'on ne précise pas, à l'appui des textes hébreux anciens, que les changements de Dieu concernent son rapport aux hommes et au monde : ce n'est pas de manière normale que Dieu change, il est flexible et, de ce fait, sans aucune obligation. Le message théologique réside dans le fait qu'il est en mouvement et qu'il se meut en direction d'Israël, de l'homme et du monde conformément à son inflexible désir de relations[64].

---

59 Cf. Müller, *op. cit.* (n. 34), p. 63.

60 À l'exception du déluge sumérien (CT 46, XIII, no. 5), où Enki s'oppose à l'anéantissement de sa créature ; cf. Bottéro et Kramer, *op. cit.* (n. 32), p. 564 *sq.*

61 Cf. Willi-Plein, *op. cit.* (n. 29), p. 15 *sq.* qui soulignent que toutes les malédictions exprimées en Gn 1-11 (cf. 3,14.17 ; 4,11; 9,26) sont en rapport avec le pays (la terre) d'Israel et préfigurent ainsi sa situation politique.

62 Cf. M. Bauks, « La signification de l'espace et du temps dans l'historiographie sacerdotale », *in* Th. Römer (éd.), *The Future of the Deuteronomistic History,* BETL 147, Leuven 2000, p. 29-45.

63 A. Zgoll résume cette observation (*op. cit.* [n. 12], p. 25 *sq.*) en donnant comme exemples le temple de Mardouk E-sagila, à Babylone en Enuma elish, ou dans l'hymne de Kesh, la ville du même nom.

64 Cf. M. Leuenberger, *Gott in Bewegung. Religions- und theologiegeschichtliche Beiträge zu Gottesvorstellungen im alten Israel,* FAT 76, Tübingen 2011, p. 4, note 7 qui souligne : « Die Rede vom beweglichen Gott bleibt freilich unterbestimmt und missverständlich, wenn nicht mit den altisraelitischen Texten präzisiert wird, dass die Bewegungen Gottes auf seiner Menschen- und Weltbezogenheit beruhen: Gott ist nicht einfach be-

Alors que le Dieu biblique est dépeint d'une manière mythique, la présentation de l'homme est calquée sur sa vie réelle. L'aspect mythique donne à la condition humaine un ancrage dans un temps révolu. Elle est transférée dans une nouvelle ère qui succède aux temps anciens[65]. Grâce à la narration qui domine notre récit, le motif d'un Dieu qui change d'idée ne pose pas de problème théologique. Même en Gn 6-8 son mouvement, présenté sous forme de repentance double, ainsi que le manque d'arguments précis pour expliquer ce changement divin dit repentance[66], répondent à un certain style de narration. Ce style narratif refuse de s'exprimer sur les qualités divines. L'intérêt principal est de donner un récit étiologique, ce besoin humain d'expliquer sa condition à travers les siècles, dont on situe le fondement à l'Origine. Le Dieu qui change d'idée est considéré comme le garant que l'ordre établi autrefois puisse perdurer dans le temps. Gn 2-4 représente une sorte de repentance préventive qui ne vise ni la faillibilité divine, ni celle de l'homme (*vs*. la définition de K. Huxel), mais qui souligne l'idée que l'ordre divin ne se comprend que dans un mouvement dialectique, dont les nouveaux interlocuteurs ne sont plus les autres divinités, mais l'homme lui-même.

SUMMARY

The mythical structure of the Primeval History offers an image of God which seems at first glance to admit a God who repents his acts of formation and world ordering. Gen 2-4 describes, however, a dynamic God, moved, motivated and pushed by needs of human and world. God is changing by acting in a process-related way. Instead of an anthropomorphic notion of God (in the sense of « repentance » or « failing »), the narration presents God in an anthropo-praxis (« changing of mind ») pattern within a narrative function.

liebig beweglich, flexibel und damit unverbindlich, sondern er bewegt sich selbst und er bewegt sich auf Israel, Mensch und Welt zu nach Maßgaben seines unableitbaren Beziehungswillens. »

65 Cf. MÜLLER, *op. cit.* (n. 19), p. 34.

66 Cf. MÜLLER, *op. cit.* (n. 19), p. 35 avec n. 111.

UNE PRIÈRE BILINGUE INÉDITE DE MARI
L'ART D'AMADOUER SON DIEU ET SEIGNEUR
DE LA LITTÉRATURE À LA PRATIQUE

Michaël Guichard, EPHE, UMR 7192[*]

Le colloque consacré aux *Colères et repentirs divins* est l'occasion de publier un « psaume pénitentiel »[1] bilingue retrouvé par A. Parrot en Syrie, à Tell Hariri, l'antique Mari. C'est une version inédite d'une prière pénitentielle bien connue de la littérature mésopotamienne et dont l'existence avait été signalée au sein des tablettes du Palais[2]. Un homme — une sorte de juste souffrant — adresse une pétition à son dieu. Il se plaint des malheurs dont l'accable son dieu (clairement courroucé contre lui, même si dans le cas du texte de Mari cela n'est pas explicitement dit) et veut le ramener à des sentiments meilleurs à son égard. C'est une litanie de formules qui se suivent à première vue sans grande rigueur logique en dépit de quelques enchaînements prévisibles et d'une vague structure d'ensemble qui lui donnent pour ainsi dire son unité. Le discours est imagé et dramatique et parle sûrement plus au cœur qu'à la raison. Il mérite néanmoins une exégèse.

Le succès dans l'Antiquité de cette prière assez courte qui nous est connue par bien des exemplaires nous signale que son contenu modeste en apparence peut révéler des aspects profonds de la culture ancienne et, d'une certaine manière, de l'intériorité de l'homme religieux. Ce *patchwork* d'images et de symboles offre peut-être des clés donnant accès à certaines valeurs de cette société, encore que la longue histoire de sa réception laisse supposer que le texte a pu connaître différents usages.

Ce document est un témoignage parmi de nombreux autres de la piété personnelle (manifestement, d'après son contenu, la prière a un caractère privé, révélateur de son *Sitz im Leben* de départ)[3]. Cette prière individuelle (d'ailleurs parfaitement impersonnelle) est une source possible d'information sur les idées religieuses de la société urbaine, particulièrement celle du début du deuxième millénaire, période où le texte vit probablement sa composition, même si ses racines sont sûrement plus an-

* Mes remerciements à J.-M. Durand pour sa patiente relecture et ses riches remarques.

1 Pour ce genre, cf. J. KLEIN, « 'Personal God' and Individual Prayer in Sumerian Religion », *AfO* 19, 1982, p. 295-306.

2 Cf. J.-M. DURAND et M. GUICHARD, « Les rituels de Mari », *in* D. CHARPIN et J.-M. DURAND (éds.), *Florilegium marianum III. Recueil d'études à la mémoire de Marie-Thérèse Barrelet*, Mémoires de N.A.B.U. 4, Paris 1997, p. 23.

3 Cf. la n. ci-dessous.

ciennes[4]. Pour l'heure, en tout cas, on ne dispose pas d'exemplaires antérieurs aux environs de –1800 (chronologie moyenne). La version de Mari a pu entrer dans les archives du Palais lors du règne de Yasmah-Addu[5], mais sa création doit remonter au moins au siècle précédent. La majorité (sinon tous les exemplaires que nous possédons) proviennent du nord de la Babylonie, en particulier de la région de Sippar.

Le texte a été incorporé ultérieurement au corpus liturgique officiel des rois d'Assyrie. On le retrouve principalement dans la bibliothèque d'Assurbanipal à Ninive au VIIe siècle av. n. è[6]. Dans ce contexte *a priori* différent de celui qui lui était habituel au deuxième millénaire, la prière se trouve insérée dans une collection plus vaste de textes religieux[7]. Son antiquité, sa force sacramentelle que le temps, la tradition lui ont conférées, et son emploi par des professionnels de l'exorcisme (sa formule étant réputée efficace) en ont fait aussi une « incantation » (en_3 = *šiptu*)[8].

L'étude suivante se propose de publier la version inédite de Mari qui présente la particularité d'être bilingue (sumérien et akkadien). Nous évoquerons quelques relations entre le contenu du psaume et la correspondance des serviteurs du roi de Mari, car au-delà de la dimension religieuse patente du psaume, tout un art de la communication typique des courtisans y transparaît. Les dieux étaient pour les hommes des seigneurs, ce qui reflète peu ou prou la société du temps, elle-même très hiérarchisée avec à sa tête la figure du maître, souvent un roi, qui domine une structure politique calquée sur celle de la famille.

Si le texte de Mari est « unique », il ne représente néanmoins qu'une version particulière au sein d'un groupe de textes apparentés qui commencent toujours par la même formule « Moi, mon dieu, que (lui) ai-je fait » ou « Moi, mon dieu, qu'ai-je fait ? » Jusqu'à présent on ne connaissait pour le début du deuxième millénaire que des exemplaires en sumérien. Après une lacune documentaire de près d'un millénaire, on en retrouve plusieurs versions en akkadien ou des bilingues. Malgré les nombreuses différences entre les versions, les recensions récentes sont finalement très fidèles à leurs lointains modèles, lesquels témoignent par leur variété même d'une absence de texte de référence à l'époque paléo-babylonienne. Au premier millénaire, la prière a été classée dans la catégorie des incantations diĝir-$ša_3$-dab_5-ba (plus classiquement appelées dingir-$ša_3$-dib-ba) « (formule pour

4 Cf. KLEIN, *op. cit.* (n. 1).
5 Il est possible que la bilingue de Mari appartienne en effet à un lot de textes « littéraires » parmi lesquels se trouvent des incantations, cf. sur ce sujet, M. GUICHARD, « Incantations à Mari », *in* J.-M. DURAND et A. JACQUET (éds.), *Divination et magie dans les cultures du Proche-Orient. Actes du colloque organisé par l'institut du Proche Orient ancien du Collège de France, la Société asiatique et le CNRS [UMR 7192] les 19-20 juin 2008 – Collège de France*, CIPOA 3, Paris 2010, p. 23-40.
6 Cf. ci-dessous. Cette bibliothèque est surtout considérée comme un conservatoire, aussi n'y aurait-il rien de surprenant à retrouver d'autres exemplaires dans les bibliothèques non-palatiales.
7 Cf. La tablature ci-dessous.
8 D'après W. G. LAMBERT, « DINGIR.ŠÀ.DIB.BA incantations », *JNES* 33, 1974, p. 278.

apaiser) le dieu irrité (litt. « dont le cœur est pris ») ». W. G. Lambert a été leur premier éditeur dans son article qui a fait date de *JNES* 33, 1974. Une nouvelle édition à jour par M. Jaques est annoncée[9]. Il faut mentionner un inédit trouvé dans une maison de Mē-Turan (région de la Diyala, royaume d'Ešnunna). L'intérêt immédiat de cet exemplaire est d'avoir été découvert dans un contexte archéologique contemporain de la période d'où proviennent une grande partie des archives de Mari et donc le psaume édité ci-dessous. Ce bâtiment privé de Mē-Turan (apparemment divisé en au moins deux unités dans son dernier état) fut détruit à l'époque de Hammu-rabi[10]. Les documents seraient à dater d'entre les règnes de Daduša et l'an 31 de Hammu-rabi[11]. Ses occupants étaient des fidèles de la déesse Lisin et peut-être des professionnels de l'exorcisme[12]. Leur « bibliothèque » contenait notamment des textes magiques propres à l'art de l'exorcisme (*wāšipūtum*) et des textes liturgiques liés à l'art des lamentateurs (*kalûtum*) dont faisait partie une version de la prière individuelle[13]. Il est donc permis de supposer que c'est un tel spécialiste qui a introduit l'œuvre dans le palais de Mari, peut-être même encouragé par le pouvoir en place.

Quoi qu'il en soit, l'importance des différences entre les versions paléo-babyloniennes de la prière « Moi, mon dieu, qu'ai-je fait ? » ne permettent pas de les étudier comme un seul et unique texte. Il n'y a d'ailleurs pas, comme dit ci-dessus, de texte de référence. Chaque exemplaire devrait, dans l'idéal, être étudié pour soi et comparé seulement dans un second temps avec le contenu des autres recensions[14]. Notre regard se portera donc essentiellement sur le texte de Mari et sur ses parallèles seulement dans la mesure où ils éclairent ce dernier.

1) LE PROBLÈME DU BILINGUISME

Des textes « littéraires » de genres divers ont été retrouvés dans les salles du palais de Mari, parmi lesquels deux petites tablettes contenant chacune un extrait de prière[15]. Le texte est en sumérien accompagné par en dessous

---

9 "*Mon dieu, qu'ai-je donc fait?" Les prières pénitentielles (diĝir-šà-dab-ba) et l'expression de la piété privée en Mésopotamie* (Habilitation an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich 2011) *; cf.* M. JAQUES, « Metaphern als Kommunikationsstrategie in den mesopotamischen Bußgebeten an den persönlichen Gott », *in* M. JAQUES (éd.), *Klagetraditionen. Form und Funktion der Klage in den Kulturent der Antike*, *OBO* 251, Fribourg/Göttingen 2011, p. 3-19.

10 Cf. A. CAVIGNEAUX, « A Scholar's Library in Meturan? With an edition of the tablet H 72 (Textes de Tell Haddad VII) », *in* T. ABUSCH ET K. VAN DER TOORN (éds.), *Mesopotamian Magic Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*, AMD 1, Groningen 1999, p. 251-273 et particulièrement p. 252.

11 CAVIGNEAUX, *op. cit.* (n. 10), p. 252.

12 CAVIGNEAUX, *op. cit.* (n. 10), p. 255.

13 CAVIGNEAUX, *op. cit.* (n. 10), p. 251 n. 2.

14 L'entreprise est limitée par l'état lacunaire de la plupart des documents.

15 Malheureusement le numéro de salle d'où proviennent les tablettes n'a pas été enregistré.

de sa « traduction » en akkadien ligne à ligne. C'est ce que les Assyriologues nomment habituellement une bilingue interlinéaire, un type de texte dont la tablette de Mari (ainsi que d'autres du même lieu) offre, me semble-t-il, un des plus anciens exemples[16]. Le sumérien, langue propre au troisième millénaire à la Basse Mésopotamie et qui a connu une large diffusion grâce à l'écrit, était langue morte depuis au moins le début du deuxième millénaire. Les scribes maîtrisant le sumérien dans le royaume de Mari au XVIIIe siècle étaient rares[17]. Ce langage conservait néanmoins un très grand prestige dans le domaine de l'éducation des scribes et dans la haute culture, étant indispensable au culte et au domaine de l'exorcisme. Il était transmis à la fois par l'écrit et par la voie orale (notamment dans le milieu des lamentateurs) comme l'illustre le sumérien syllabique ou non-standard[18] des tablettes publiées ci-dessous. Du point de vue du palais, le sumérien était surtout considéré comme une langue à lire, affaire de scribes spécialistes peu nombreux, d'ailleurs généralement employés à des tâches administratives jugées plus utiles[19]. Pour le personnel religieux, il en allait tout autrement le sumérien étant récité ou chanté dans le cadre du culte[20]. Le jeune roi Yasmah-Addu, originaire d'Ekallātum, montra plus d'intérêt pour cette littérature que pour la langue de ses sujets amorrites qu'il ne pratiquait pas[21].

Les tablettes de Mari sont de petite taille et en forme de « savonnette » ; le texte cunéiforme est rédigé parallèlement à leur long côté contrairement à l'usage des documents de la pratique. Quelques spécimens de ce type ont été mis au jour dans le palais, parmi lesquels des présages hépatoscopiques, un compte rendu de rêve, des copies d'inscriptions royales, etc. Il est difficile de savoir a priori si ces textes servaient à un usage professionnel ou s'il s'agissait de supports destinés à la formation des scribes comme par exemples des exercices scolaires. De même, le caractère bilingue du document nécessiterait une explication, d'autant que Mari offre le premier

---

16 Cf. J. KRECHER, « Interlinearbilinguen », *RLA*, t. 5, 1976-1980, p. 124-128. H. VANSTIPHOUT, « The twin Tongues. Theory, Technique, and Practice of Bilingualism in Ancient Mesopotamia, *in* H. VANSTIPHOUT *et al.* (éds.), *All Those Nations… Cultural Encouters within and with the Near East*, Groningen 1999, p. 141-159.

17 Cf. D. CHARPIN et N. ZIEGLER, « Amuritisch Lernen », *in* M. KÖHBACH *et al.* (éds.), *Festschrift für Hermann Hunger*, WZKM 97, 2007, p. 69-72.

18 « Furthermore, the Sumerian texts written in so-called syllabic writing, mainly from the northern Babylonian area, were written by scribes who were acquainted with the sound of the texts without in every case being able to understand them fully. In some cases they may have copied existing tablets, but in other cases one has the impression that they simply tried to write down the sounds as they had heard them. » ; B. ALSTER, « Interaction of Oral and Written Poetry in Early Mesopotamian Literature », *in* M. VOGELZANG et H. VANSTIPHOUT (éds.), *Mesopotamian Epic Literature : Oral or Aural ?*, Lewiston/Queenston/Lampeter 1992, p. 23-69, ici p. 24.

19 CHARPIN et ZIEGLER, *op. cit.* (n. 17).

20 Cette dichotomie se reflète dans la tendance des uns à privilégier l'écriture standard (eme-gi$_{7}$) tandis que les autres se servent plus volontiers d'une notation syllabique (non-orthographique) et de l'eme-sal. Le psaume de Mari est écrit phonétiquement justement parce qu'il était destiné à être prononcé.

21 Cf. M. ANBAR, « Yasmah-Addu veut-il ou non apprendre l'amorrite ? », *NABU* 2008/6.

exemple pour cette œuvre. À Mari, l'akkadien était la langue principale de la plupart des scribes et même, de fait, la langue de l'administration et du pouvoir[22]. Le sumérien, langue dominante au IIIe millénaire (mais non celle qui était la plus répandue), était en recul même si dans certains milieux de la société (en particulier dans le monde des scribes) elle conservait la préséance sur l'akkadien. Comme on l'a dit, le sumérien n'était vraiment maîtrisé dans le royaume de Mari que par une minorité de scribes au service de l'administration et un nombre indéterminé d'agents du culte[23].

Il se peut que la présence d'une traduction en akkadien (langue de l'information écrite et de la communication internationale), placée en dessous du sumérien — ce qui marque son caractère secondaire —, n'a comme fonction que de rendre accessible le texte original à un auditeur ou à une audience plus à l'aise avec l'akkadien. Trouver à Mari la première version bilingue du Psaume ne serait, dans ce cas, pas dû au hasard. Mais si cette traduction est globalement proche du sumérien[24], il apparaît dans le détail que le rapport entre les deux niveaux est plus complexe.

Le nombre de bilingues d'époque paléo-babylonienne est plutôt réduit jusqu'à ce jour. Le besoin de doubler le texte religieux sumérien d'une version akkadienne est, de fait, un phénomène récent (quand bien même la pratique dans d'autres genres est ancienne) et se limite encore à quelques catégories ou cas ponctuels.

Comme on l'a indiqué dans le commentaire philologique ci-dessous, en dépit de la simplicité relative du texte de Mari, des termes akkadiens tels que *dušmum* « domestique » ou surtout *qablītum* « balance » n'étaient ni en usage à Mari à l'époque de Yasmah-Addu, sans doute, ni à celle de Zimrī-Lim. Sauf si les textes devaient s'avérer antérieurs à ces règnes, de tels archaïsmes transportés à Mari devraient limiter leur caractère pratique si telle était leur fonction. En outre, certaines expressions sumériennes don-

---

22 Un exemple en est donné par M.-Ch. LUDWIG, « BM 96740 – eine altbabylonische Liste von Textanfängen », *in* C. MITTERMAYER et S. EKLIN (éds.), *Altorientalische Studien zu Ehren von Pascal Attinger*. mu-ni u_4 ul-li_2-a-aš $\hat{g}a_2$-$\hat{g}a_2$-de_3, OBO 256, Fribourg /Göttingen 2012, p. 201-214. Les textes littéraires sumériens comportant des traductions partielles en akkadien ne sont pas rares.

23 Comme on l'a vu, l'administration recherche les scribes sachant lire le sumérien. En revanche, la prononciation du sumérien avait une plus grande importance pour les « prêtres » puisqu'ils récitaient ou chantaient dans les rituels des prières en sumérien. Ce n'est donc pas un hasard si le psaume est rédigé phonétiquement. Sur ce thème, cf. S. MAUL, « Ein Assyrer rezitiert ein sumerisches Preislied auf die "Schreibkunst" oder: von der unerwarteten Aussprache des Sumerischen », *in* Ş. DÖNMEZ (éd.), *Veysel Donbaz'a Sunulan Yazilar. DUB.SAR É.DUB.BA.A. Studies Presented in Honour of Veysel Donbaz*, Istanbul 2010, p. 205-209.

24 W. HALLO, « Bilingualism and the Beginnings of Translation », *in* M. FOX *et al.* (éds.), *Texts, Temples and Tradition. A Tribute to Menahem Haran*, Winona Lake 1996, p. 345-357, ici p. 348 : « But whatever the format, the bilingual tradition in Mesopotamia was characterized by a slavish fidelity to the received Sumerian text and a literalness of translation into Akkadian that extended to every morpheme and sometimes actually did violence to the meaning of the original —or what we today regard as its intended meaning. »

nent l'impression d'être plutôt traduites de l'akkadien contrairement à ce que l'on attend.

On remarque, par exemple, que l'akkadien de la ligne 1, après comparaison de tous les parallèles, est plus stable que le sumérien (au verbe ak correspond dans le manuscrit de Mari du_3 qui a lui aussi comme équivalent *epēšum*) dans un sens parallèle à la *Malédiction d'Agadé* : l. 212. À la ligne 2, le verbe *walādum* en principe u_3-tu.d/u_3-du_2-d (en sumérien) est rendu dans la version mariote par une forme inhabituelle sinon aberrante[25]. Ici encore cette interprétation part visiblement de l'akkadien *walādum*[26].

D'un autre côté, le sumérien de la ligne 11 a visiblement donné lieu à deux analyses différentes débouchant sur deux traductions distinctes en akkadien (celle de Mari et la récente), ce qui nous semblerait dans ce cas précis souligner le rôle de référence de la version sumérienne.

Le bilinguisme de son auteur permet d'expliquer le fait que les deux niveaux du texte sont probablement en interaction. La transmission du texte passait à la fois par le sumérien (écrit/oral) et l'akkadien (surtout oral)[27]. Un étonnant dialogue entre un examinateur et son élève édité par M. Civil montre que les apprentis scribes paléo-babyloniens (de Nippur) apprenaient à traduire de l'akkadien vers le sumérien et vice versa[28]. Le scribe qui a composé le psaume de Mari avait également cette capacité. Mais la finalité de cet exercice est difficile à déterminer. Il peut certes ne s'agir que d'un exercice de pure bravoure comme en témoigne la supplique bilingue du début du règne de Zimrī-Lim[29]. Ce dernier cas semble différent en raison de la nature même du document (un placet adressé au roi), de son format et de sa disposition (l'akkadien est placé dans la colonne à droite de la version sumérienne)[30]. Non seulement la traduction n'a pas la nécessité d'être aussi littérale que celle qui est interlinéaire, mais elle est surtout

[25] On a donc l'impression que dans ces deux cas, le scribe est parti de l'akkadien.

[26] La ligne 18 montre que le scribe a hésité entre deux verbes sumériens alors que la contrepartie akkadienne n'en comporte qu'un. Il semble que l'auteur connaissait deux versions du même passage ou bien qu'étant parti de l'akkadien il avait eu le choix entre deux traductions possibles !

[27] Cela impliquerait que l'akkadien n'était pas une simple traduction du sumérien au sens strict du terme.

[28] M. CIVIL, « Bilingual Teaching », *in* S. MAUL (éd.), *Festschrift für Rykle Borger zu seinem 65. Geburtstag am 24. Mai 1994.* Tikip santakki mala bašmu…, CM 10, Groningen 1998, p. 1-7. Il est remarquable que l'exercice consiste d'abord à traduire de l'akkadien vers le sumérien. Il semble plus facile de traduire une langue « étrangère » dans sa propre langue que l'inverse. La logique (pédagogique) voudrait que le professeur ait demandé à son élève de traduire le sumérien vers l'akkadien (version) probablement la langue avec laquelle il était sûrement plus familier et lui ait ensuite proposé un exercice a priori plus difficile (thème). Mais tel n'est pas le cas, peut-être parce que la langue de référence dans l'Edubba'a était le sumérien.

[29] D. CHARPIN, « Les malheurs d'un scribe ou l'inutilité du sumérien loin de Nippur », *in* M. DE JONG ELLIS (éd.), *Nippur at the Centennial* (CRRAI[e] 35[e] Philadelphie, 1988), Philadelphie 1992, p. 7-27. Il note à propos du scribe (p. 21) : « la pétition, bilingue suméro-akkadienne, formait en elle-même l'illustration des capacités de son auteur. »

[30] La manière dont est présentée la traduction d'un texte, c'est-à-dire sa lisibilité, est révélatrice de son plus ou moins grand degré d'autonomie.

plus accessible à un non-sumérophone et valorise mieux la capacité du scribe à composer dans les deux langues.

Dans le cas du psaume, la mise par écrit de la version sumérienne, considérée comme celle de référence, complétée par une traduction littérale, chaque mot étant autant que possible disposé sous son équivalent sumérien, devait plutôt avoir un but didactique[31]. Vu les variations du sumérien d'un lieu à l'autre, on peut penser que c'est surtout l'akkadien qui a assuré la stabilité, la pérennité du sens du poème.

2) Les parallèles contemporains

Les deux documents édités ci-dessous représentent les extraits d'un texte unique et ils ont sûrement été rédigés par un même auteur ou, du moins, semblent de la même main. Ils permettent de reconstituer environ les deux tiers du texte original. Les parallèles connus donnent l'opportunité de se faire une idée de la partie finale sans doute manquante[32]. S'il existe plusieurs versions plus ou moins contemporaines de celle de Mari, elles sont toutes monolingues. L'intérêt de cette dernière est donc facile à comprendre, d'autant qu'elle est en excellent état de conservation. Cependant les divergences entre tous les exemplaires (une dizaine) sont très nombreuses. Le compte des lignes n'est d'ailleurs jamais le même, l'un fait 58 lignes (*CT* 58 40), tel autre 33 lignes (*CT* 44 14), tandis que la version la plus courte en fait moitié moins (*TIM* 9 5 qui est complet a 24 lignes). Même l'incipit qui permettait d'identifier le « poème » est sujet à diverses variantes mineures. Aucune des fins préservées n'est identique. Pourtant ces versions partagent la même structure tripartite (l'appel à la divinité, la description des malheurs, la supplication) ; elles débutent de la même façon par la répétition à chaque vers de l'interrogation « qu'ai-je fait ? »), ont en commun un stock de formules (« N'avais-je pas gardé pour lui dans l'étable [mon] bœuf ? ») et des motifs (le thème du marchand et sa balance). L'ordre de succession des formules n'est pas rigoureusement observé d'un texte à l'autre.

---

[31] Il est intéressant d'observer que l'on doit un texte bilingue interlinéaire de Suse (à la fin de l'époque paléo-babylonienne) à un apprenti scribe (dub-sar-tur, MDAI 57 n°1 : 38) ; cf. R. Labat et O. Edzard, *Textes littéraires de Suse*, MDAI 57, Paris 1974, p. 9-17. Celui-ci n'est pas nécessairement l'auteur de la traduction. Sa traduction écrite faisait peut-être partie d'une épreuve dans le cadre de sa formation. Ne faut-il pas pourtant rechercher une explication moins limitative ? La traduction interlinéaire devrait s'adresser à quelqu'un qui avait déjà des notions de sumérien ou du moins s'intéressait fortement au sumérien (comme Yasmah-Addu par exemple). Elle pourrait même avoir été caractéristique d'une littérature réservée à des connaisseurs. L'akkadien permettait non pas tant de comprendre le texte-source dans un milieu par définition bilingue que d'en fixer le sens dans l'intérêt de la cohésion de la communauté des « utilisateurs » des textes religieux conservés dans une écriture et une langue équivoques et sujettes à de multiples interprétations et divergences de lecture.

[32] Cf. cependant les considérations ci-dessous.

3) Le contenu de la prière

Même sans narration, cette lamentation présuppose deux moments dans la vie du « souffrant » qui s'y exprime : un « avant » où régnait l'harmonie entre le fidèle et son dieu ; un « maintenant » assombri par l'éloignement du dieu et marqué par le malheur qui le touche directement moralement et matériellement.

Dans ce monologue, le souffrant commence par une litanie qui a pour but d'attirer l'attention de sa divinité en lui rappelant les liens qui les unissent. Ce dieu, lui-même anonyme ou éventuellement non identifié pour une raison pratique, est un dieu personnel considéré comme le parent divin et le protecteur de la personne. L'exemplaire de Mē-Turan nomme celui-ci « le dieu de tout un chacun » diĝir-lu_2-u_{18}-lu[33]. Il est évident que cette divinité est conçue comme un dieu mâle quand bien même elle est comparée à une matrice, l'image même de la maternité. En principe, comme l'indique l'incipit en sumérien a-na i_3-na-ak (a-na ma-du_3-an-na dans la version de Mari) « Que lui ai-je fait ? », le locuteur s'adresse à son dieu de manière indirecte, celui-ci n'étant marqué grammaticalement que par la troisième personne (-nna- « à lui »). En réalité, le dieu interpellé est absent et le récitant parle dans le vide, ce qui correspond bien à la situation sous entendue de rupture entre l'homme et la divinité. Traditionnellement, les dieux irrités s'éloignent des hommes et cessent toute communication avec eux. Sans doute espérait-on que la clameur des gémissements finirait par atteindre les oreilles du dieu irrité et l'apitoyer.

Après la litanie introductive qui vise à attirer l'attention du dieu (pour lui rappeler des liens affectifs et historiques, une façon implicite de le responsabiliser, voire de le culpabiliser), le motif de la plainte est exposé, c'est-à-dire qu'il est question de la situation malheureuse actuelle du plaignant décrite dans une série de formules touchantes. Enfin, le récitant interpelle le dieu et le supplie de venir à son aide et de s'apaiser. Cet aspect manque dans la version de Mari. Elle se trouvait peut-être sur une troisième tablette qui ne nous est pas parvenue.

L'orant proclame que son dieu est son propre géniteur. Il est à la fois un père et une mère[34]. Ce type d'expression a une longue histoire et rappelle en premier lieu la manière dont les souverains de Lagaš (en particulier Gudéa) ou certains de leurs contemporains (Lugalzagesi) ont décrit leur relation avec leurs divinités. Mais dans le cas présent, il est question d'un fidèle anonyme. L'homme est premièrement un enfant du dieu et deuxièmement son serviteur, notions qui se combinent, le fils étant au service de son père. Les notions de famille, hiérarchie et devoirs sont inséparables. Cette série d'affirmations aboutit à l'image d'une relation homme-dieu exclusive, presque monothéiste, qui n'est peut-être que la conséquence du

---

33 A. Cavigneaux et F. Al-Rawi, « New Sumerian Literay Texts From Tell Haddad (Ancient Meturan): a First Survey », *Iraq* 55, 1993, p. 94.

34 Cf. par exemple P. Michalowski, « On the Early History of the Ershahunga Prayer », *JCS* 39, 1987, p. 37-48.

lyrisme de la prière ou une stratégie de séduction. Néanmoins le caractère métaphorique ou non de ce type de langage est discuté[35].

Non seulement la situation de ce plaignant est décrite de manière très floue, mais le texte donne l'impression d'être un tissu d'images toutes faites, très impersonnelles et détachées de toute réalité concrète (ainsi le thème de la maison devenue lieu de lamentation, l. 9-11) ou de formules stéréotypées et répétitives comme celle qu'on trouve dans plusieurs manuscrits « Puisses-tu, telle une mère et un père, ô mon dieu, retrouver tes (bons) sentiments à mon égard (comme auparavant) ! » (*CT* 58 40 : 58)[36]. La formule de conclusion $\check{s}a_3$ ki-be_2 ḫa-am-ma-gi_4-gi_4 était courante pour les prières de ce genre[37]. Elle fait partie des phrases stocks qui étaient faciles à utiliser et s'adaptaient à différents genres du répertoire. Elles permettaient au récitant, lors de sa performance, d'improviser en puisant dans un fonds commun dont la longévité est d'ailleurs remarquable et a donné à la culture du Proche-Orient cunéiforme son apparente homogénéité.

4) L'INTRODUCTION AU PALAIS DE MARI DE LA PRIÈRE PÉNITENTIELLE

D'après l'exemplaire trouvé à Mē-Turan, à l'époque paléo-babylonienne, *Moi, qu'ai-je fait à mon dieu ?* était classé comme une prière *eršaḫunĝa*[38]. Son titre figure encore dans la bibliothèque d'Assurbanipal à Ninive parmi les titres d'un catalogue de prières *eršahunĝa*[39], tandis qu'ailleurs sa version akkadienne est comptée comme incantation. Le terme sumérien « er_2-$\check{s}a_3$-ḫun-$\hat{g}a_2$ » signifie « lamentation pour l'apaisement du cœur (d'un dieu) ». C'est une forme de lamentation individuelle dépourvue de motifs mythologiques. La prière, transformée à l'occasion au premier millénaire en incantation, était sûrement reconnue pour son efficacité rituelle ; elle était censée agir positivement sur l'humeur de la divinité.

Si les tablettes de Mari sont bien de nature « scolaire » ou si elles ont une fonction « didactique » au sens large (pour organiser une performance musicale ou accomplir un rite par exemple), elles témoignent aussi bien de l'entrée du genre qu'elles véhiculent dans le répertoire des lamentateurs de Mari vers 1800 av. n. è.

Ce que nous savons de l'emploi des *eršaḫunga* provient surtout des informations de l'époque néo-assyrienne. Ces lamentations étaient alors récitées par un prêtre ou le roi en personne avec un accompagnement au tambour. Le caractère à l'origine privé de cette littérature a souvent été souli-

---

35 KLEIN, *op. cit.* (n. 1), p. 297.
36 ama-tu-da a-a-tu-da-⸢gin_7⸣, $\check{s}a_3$ diĝir-$\hat{g}u_{10}$ ki-be_2 ḫa-ma-gi_4-gi_4.
37 KLEIN, *op. cit.* (n. 1), p. 300-301.
38 CAVIGNEAUX et AL-RAWI, *op. cit.* (n. 33), p. 94.
39 Cf. W. W. HALLO, « Individual Prayer in Sumerian: Continuity of a Tradition », *JAOS* 88, 1968, p. 71-89 ; S. M. MAUL, '*Herzberuhigungsklagen*'. *Die sumerisch-akkadischen Eršaḫunga-Gebete*, Wiesbaden 1988, Einleitung ; D. SHEHATA, *Musiker und ihr vokales Repertoire. Untersuchungen zu Inhalt und Organisation von Musikerberufen und Liedgattungen in altbabylonischer Zeit*, GBAO 3, Göttingen 2009, p. 241.

gné[40]. Il faut désormais constater que son introduction dans le milieu palatial a déjà lieu vers 1800 av. n. è et il n'est pas interdit de penser qu'en dépit de son caractère de « prière privée » elle ait déjà pu servir dans un rituel royal. Le roi est le premier dévot à être protégé par une divinité personnelle. Cette relation n'est pas purement une affaire privée puisque de sa qualité dépend le sort du pays. Un roi ne peut en effet gouverner sans aide divine. Qu'un souverain tel que Yasmah-Addu, qui a recherché à obtenir un maximum d'assurances du côté divin, ait ajouté à son arsenal comme des aides supplémentaires des pièces de la liturgie privée n'aurait rien de surprenant. Il n'hésita pas à multiplier les dépenses pour renforcer les cultes dans sa capitale[41].

Du reste, cette manière d'« innover » est peut-être attestée par des témoignages de musiciens à propos d'autres compositions en sumérien. Nous connaissons la plainte d'un enseignant de l'époque de Yahdun-Lîm ou de Yasmah-Addu[42] :

> Sais-je pourquoi … ? J'ai enseigné (à ceux de) l'habitation royale (*temmenum*) la lamentation-(*balaĝ* pour Eštar) *Ab.kin tur.ma* ("Telle une vache, dans mon étable…"). Mon seigneur (l')a entendu[43] pourtant [je n'ai pas obtenu] de reconnaissance de la part de mon seigneur !

Ailleurs à l'époque éponymale (sous Yasmah-Addu), le chanteur Ṭābel(i)-mātišu évoque son projet à ses supérieurs[44] :

> J'expérimenterai (*latākum*) (le chant) *Ereš me.maḫ.šar.a ba* ("Dame qui a reçu en lot les 3.600 pouvoirs suprêmes").

Ces témoignages tirés de lettres de musiciens rendent compte non seulement de l'enseignement de chants du répertoire des lamentateurs[45] mais peut-être aussi de leur introduction à Mari. Comme l'a noté N. Ziegler, les titres des chants sont donnés en sumérien phonétique ce qui suggère une transmission orale et vivante. Cela n'exclut pas l'usage d'un support écrit, comme le suggère d'un autre côté le sumérien mixte du premier texte (ab_2 et tur_3 sont les équivalents en écriture standard). Les textes en sumérien

---

[40] Ainsi A. LÖHNERT, *„Wie die Sonne tritt heraus!" Eine Klage zum Auszug Enlils mit einer Untersuchung zu Komposition und Tradition sumerischer Klaglieder in altbabylonischer Zeit,* AOAT 365, Münster 2009, p. 8 n. 32.

[41] FM VIII 1 ; J.-M. DURAND, *Florilegium marianum VIII, Le Culte des pierres et les monuments commémoratifs en Syrie amorrite*, Mémoires de N.A.B.U. 9, Paris 2005, p. 17-20.

[42] FM IX 59 : 10-16 : *i-du-um mi-nu-um* […], ab_2-ki-in tur_3-ma-[a], *te-em-ma-na ú-ša-*[*hi-zu*], *be-lí iš-me-*[*ma*], *ú hi-sà-*⸢*at*⸣ *šu-mi-*[*ia*], ⸢*it*⸣*-t*[*i be-lí*]*-i*[*a*], ⸢*ù*⸣-[*ul am-hu-ur*]. N. ZIEGLER, *Florilegium marianum IX : Les musiciens et la musique d'après les archives de Mari*, Mémoires de N.A.B.U. 10, Paris 2007, p. 237-238.

[43] L'expression est ambigüe. Le roi a-t-il lui-même écouté le chant sumérien ou l'auteur veut-il dire simplement qu'il était informé (sens courant de *šemûm* « écouter » dans les lettres) des activités de l'enseignants ?

[44] FM IX 64 : 9-10 : e-ri-iš me-ma-[ah-ša-ra ba], ⸢*a*⸣*-la-ta-ak-š*[*u-ma*], ZIEGLER, *op. cit.* (n. 42), p. 249-250.

[45] Un autre exemple est donné par J.-M. DURAND, « Chant sumérien à Mari », *NABU* 2006/59.

phonétique sont bien attestés en particulier dans la liturgie comme l'illustre d'ailleurs le cas mariote de la prière pénitentielle, cf. ci-dessous). Dans les deux lettres évoquées ci-dessus, les professionnels concernés ne sont pas du premier rang et une implication personnelle de ces artistes ressort surtout du premier témoignage. Quant au propos de Ṭāb-el(i)-mātišu, il s'occupe directement du chant, soit de ses paroles, soit de sa mise en musique, soit de son enseignement. L'œuvre importée devait être préparée en vue de sa réception.

5) Le portrait social du souffrant et l'art de la prière

A priori pourtant, le roi pouvait difficilement s'identifier au protagoniste. Quoique très vague, le document situe le souffrant à un certain niveau social urbain. À l'origine, le personnage fictif occupe un rang inférieur à celui d'un souverain.

Les activités ou possessions de cet homme[46] l'ont amené à fréquenter assidument un marchand, caractérisé comme le porteur de sa balance. C'est un marchand avec lequel il a pu établir des contrats de prêts ou commerciaux. La relation de confiance qu'ils ont nouée est fondamentale aux yeux du dévot car on peut relever qu'il le mentionne directement après l'évocation du père et de la mère.

L'allusion (« Qu'ai-je fait au marchand qui porte ma balance ? ») évoque symboliquement donc non seulement la dégradation des relations avec l'homme d'affaires mais probablement la faillite puisqu'il déplore ensuite l'état de sa maison[47]. Si plusieurs des grands dieux peuvent être qualifiés de marchands, tels Enlil, Sîn et Šamaš, l'image du poème se réfère sans doute plus directement au rôle économique et social du temple en Babylonie et reflète les liens étroits entre sphère privée et temple.

Malgré un contexte qui ne correspondait pas parfaitement à celui du milieu palatial de Mari, le portrait était suffisamment flou pour permettre une auto-identification de n'importe quelle personne de la société à l'image de ce dévot. Comme c'est bien un quelconque serviteur qui s'exprime, tout fonctionnaire palatial pouvait se reconnaître dans le texte.

6) Entre maître et seigneur

La crainte de l'irascibilité du supérieur est un aspect fondamental de la relation sociale. La manière dont s'expriment les rapports entre roi et servi-

[46] Le vocabulaire qui le décrit socialement est masculin.

[47] Une prière hittite au dieu soleil contient une réminiscence de la prière en explicitant le sens de l'image du marchand : « Mais qu'ai-je fait à mon dieu ? Le marchand tient la balance sous le soleil et fausse les plateaux. Mais qu'ai-je fait à mon dieu? » ; cf. I. SINGER, *Hittite Prayers*, SBL WAW 11, Atlanta 2002, p. 35 et JAQUES, *op. cit.* (n. 9), p. 10.

teurs présente des similarités avec le contenu de la prière bilingue dont nous pouvons donner quelques traits.

Le souverain qui est considéré comme l'élu des dieux et leur image sur terre assume consciemment une des fonctions cardinales des dieux, celle de protéger l'humanité comme on le voit pour le roi de Mari, Zimrī-Lim qui fait un parallèle entre lui et la divinité protectrice (*LAPO* 16 248)[48] :

> Maintenant mon père (le roi d'Alep) m'a écrit au sujet de cet homme (réclamant) le renvoi d'un homme qui s'est présenté en suppliant chez moi, (…) Abandonnerai-je cet homme ? Mais si je l'abandonne et qu'ensuite on l'apprenne, comment se présentera-t-on en suppliant chez la déesse bénissante ?

Le langage (notamment écrit) est un outil essentiel pour le bon fonctionnement de l'administration. Or, celle-ci n'est pas impersonnelle comme pourrait l'être la bureaucratie moderne, étant plutôt conçue comme l'intendance d'une grande maison. Les relations entre les administrateurs et leur seigneur ne sont pas purement « professionnelles », même si l'on n'ignore pas la notion de compétence. Il est important de plaire au seigneur. Son autorité ne souffre d'ailleurs pas de contestation et son contrôle sur ses subordonnés est, en théorie (mais seulement en apparence), vertical et absolu. Il ne peut se tromper et n'a de comptes à rendre qu'aux dieux. Dès lors, il n'est pas très loin d'être considéré comme un dieu lui-même comme l'exprime cet éloge (paléo-babylonien) à un roi dans une lettre-placet de Nippur[49] :

> Mon puissant seigneur (…), tu es le prince dont la parole est vérité.

La crainte fondamentale de l'administrateur est la disgrâce comme cette lettre-placet dont la structure rappelle celle d'un *eršaḫunga*[50] :

> Ainsi, Sîn-nādin-šumi, serviteur révérencieux, qui attend très anxieusement ton ordre et se charge de ta prière jour et nuit devant le dieu et la déesse. Mon seigneur s'est mis en colère contre moi pour une raison que j'ignore.

UET VI/2 173 (l. 5-14), un texte scolaire sumérien, fournit un autre exemple du genre[51] :

> Dis au roi… ainsi parle KA-Enlila le scribe, fils de Su'en-palil ton serviteur. Je ne connais pas ma faute (nam-tag). Je n'ai pas conscience de ma faute. Je

---

48 *i-na-an-na a-[b]i aš-šum* lu$_2$ *ša-a-tu, iš-pu-ra-am-*⸢*ma*⸣ *a-na tu-ur* lu$_2$, *ša* (…) *a-na ṣe-ri-[i]a iq-ṭe$_4$-em ù* [lu$_2$ *ša-a-t*]*u ú-wa-aš-ša-ar*, lu$_2$ *ša-a-tu ú-wa-aš-ša-ar-ma wa-ar-ku-um*, [*i-še-e*]*m-me-ma ki-ma a-n*[*a k*]*a-ri-*[*i*]*b-*⸢*tim*⸣, *i-qa-aṭ-ṭe$_6$-em-ma* (J.-M. DURAND, « La cité-État d'Imâr à l'époque des rois de Mari », *MARI* 6, 1990, p. 63 n. 129).

49 *be-lí le-iu* (IA)*-um* (…), nir-ĝal$_2$*-lum ša sì-qar-šu ki-na-tum at-ta-ma* ; Ni. 13088 : 11-12 (F. R. KRAUS, « Eine neue Probe akkadischer Litteratur: Brief eines Bittstellers an eine Gottheit », *JAOS* 103, 1983, p. 205-215). Pour Kraus la lettre s'adresse à une divinité.

50 Ni. 13088 ; KRAUS, *op. cit.* (n. 49), p 205.

51 lugal (…) u$_3$-ne-de$_3$-dah, ^{I}KA-^{d}en-lil$_2$-la$_2$ dub-sar dumu <^{d}>su'en-pa-lil$_2$, urdu-zu na-ab-be$_2$-a, nam-tag-ĝu$_{10}$ nu-zu nam-tag-ĝa$_2$ ĝeštu$_2$ la-ba-ši-ĝal$_2$, nam-im-ri-a nu (HI)$^{!?}$-tuku$^{!?}$ i-si-iš ib$_2$-gu$_7$-en, ĝiri$_3$-pad-ra$_2$-ĝu$_{10}$ ša$_3$-iri-kur$_2$-ra-še$_3$ a nam-ma-an-tumu$_3$.

suis inondé de larmes (à l'idée de connaître) le sort *d'un sans* (?) famille. Ne laisse pas le courant emporter mes os dans une cité étrangère !

Les gens au service du palais expriment souvent la crainte (*palāhum*, *šahāṭum*…) que leurs actions ne suscitent le mécontentement de leur supérieur. Le roi est en effet sujet à des accès de colère qui sont chez lui une conduite sociale normale et expriment son autorité. C'est cette réaction qui stimule l'appareil administratif lorsqu'il présente un dysfonctionnement. Bienveillance et irritation, récompense et punition ne vont pas l'une sans l'autre. Il est dès lors peu surprenant que soit anticipé le mécontentement royal que l'on cherche à apaiser à l'avance avec des formules du genre « que le cœur de mon seigneur ne se remplisse pas de colère ! ». Mais quand cette colère éclate malgré tout, la meilleure défense contre ses effets est de protester qu'elle n'est pas méritée. Il est important pour un subordonné de souligner son innocence et sa bonne foi (ARM II 66 [LAPO 18 1251] lettre de Niqhatum sœur de Zimrī-Lim)[52] :

Je sais que tu es plein de colère à mon encontre. Yatarum m'a accusée auprès de toi et tu as prêté foi à ses propos !

Enfin, la lettre d'un gouverneur de Qaṭṭunān à Zimrī-Lim montre un ton caractéristique (*FM* II 50)[53] :

Depuis le jour où mon Seigneur m'a touché du doigt, je n'ai cessé d'obéir à mon Seigneur. Je n'ai commis ni faute ni manquement ; ainsi mon Seigneur m'a à bon titre récompensé. Comme par malchance (lit. "contre le gré de mon dieu"), comme quelqu'un qui aurait révélé l'ordre de mon seigneur, pour me punir mon Seigneur m'a envoyé dans ce territoire. (…) Je dois [rép]arer un palais qui a été mis en ruine.

Peut-être cette rhétorique est-elle indirectement inspirée par des prières *eršahunga* : le geste du roi (« toucher du doigt ») pour donner mission à un sujet, qui est le même que celui d'une divinité pour élire un roi[54], exprime le lien spécial qui unit le maître à son serviteur. Mais un passage d'une supplique littéraire bilingue de Mari montre que le lien avec le roi est plus étroit encore si le serviteur est issu de la domesticité palatiale, ce qui rejoint plus directement le propos de la prière[55] :

Je suis né dans la maison de mon seigneur, je n'ai pas été recruté (de l'extérieur).

---

52 *i-di ki-ma li-ib-ba-ti-ia ma-le-et* [I]*ia-ta-rum,* [*k*]*ar-ṣí-ia i-ku-la-kum-ma, ù a-na a-wa-ti-šu ta-qú-ul* (l. 5-8).

53 *iš-tu u*$_4$*-mi-im ša be-lí i-na ú*-ba*-ni*[*m*]*, il-pu-ta-an-ni-i-ma, ša-ap-ti be-lí-ia eš*$_{15}$*-te-em-mu-ú, ar-nam ù hi-ṭì-tam ú-ul ar-ši, ù be-lí šu-mi i-ša-ri-iš ìz-ku-ur ki-ma la li-ib-bi i-li-ia, ki-ma ša a-wa-at be-lí-ia, ú-še-ṣú-ú-ma ar-nim e-mi-di-ia be-lí a-na qa-aq-qa-ri-im, an-ni-i-im iṭ-ru-da-an-ni* (…) *ù* e$_2$-gal-*am sà-ap-ha-am ú-*[*ka-aṣ*]*-ṣa-ar.*

54 PIHANS 117 n° 28 (J. EIDEM, *The Royal Archives from Tell Leilan*, PIHANS 117, Leiden 2011, p. 98-100.

55 […]-me-en nu-mu-un-tag-tag-ge : *li-li-id* e$_2$ *be-lí-ia a-na-ku-m*[*a ú-ul lu-up-pu-ta-ku*] ; A.1258, cf. CHARPIN, *op. cit.* (n. 29), p. 14.

Dans une pétition à l'adresse d'Iltani (à Tell Rimah), le rappel de la solidarité parentale ou clanique apparaît comme l'ultime argument d'un homme qui voudrait revenir en grâce et se plaint d'errer au milieu de sa famille comme un fantôme[56] :

> De même qu'un père n'a (jamais) haï ses fils, puisse ma reine me redonner de la force, moi le fils de fantôme !
> De même que les hommes ont confiance en leurs pères et en leurs frères, moi j'ai confiance en ma maîtresse !

Quant à l'administrateur de Qaṭṭunān (lequel a été recruté de l'extérieur comme on l'a vu), il affirme avoir été irréprochable et n'avoir commis aucun manquement professionnel. Il a d'ailleurs d'abord été récompensé pour ses mérites. Mais un malheur incompréhensible selon son point de vue l'a amené à être écarté d'une position enviable et méritée. Il dit clairement que c'est une punition comme s'il avait trahi son maître. Le fonctionnaire est finalement installé dans un palais en mauvais état, ce que l'on peut rapprocher du thème de la « maison de lamentation » dans laquelle vit le souffrant du psaume *Mon dieu, que lui ai-je fait ?,* texte dans lequel l'orant est traité comme quelqu'un qui aurait mangé les offrandes destinées à son dieu.

CONCLUSION

Le psaume pénitentiel bilingue trouvé dans le palais de Mari est une pièce révélatrice du mode de pensée des Mésopotamiens du début du deuxième millénaire av. n. è. Il offre la représentation sur le vif d'un aspect typique de la relation sociale et en même temps, grâce à sa diffusion, a aussi contribué à légitimer et perpétuer une conception du rapport à l'autorité. Parfaitement représentatif de ce système social, le psaume, en tant qu'énoncé performatif parfaitement adapté à son milieu, était destiné à servir de défense contre l'arbitraire. Si les puissants sont imprévisibles, il laisse penser que la terrible et cruelle défaveur (qui entraîne la déchéance sociale) n'est jamais irréversible. Séduire les puissants, attirer leur pitié, souligner les liens sociaux supposés indéfectibles et rappeler les devoirs qui en découlent, étaient autant de moyens pour atténuer des rapports sociaux verticaux entre les hommes et les dieux dans une société plutôt tournée vers des activités privatisées[57].

---

[56] *i-na bi-ri-it ki-im-ti-ia, i-ta-ag-gu-ša-am ta-aš-ti-mi* (…) *ki-ma a-bu-um a-na ma-ri-*[*i*]*-šu i-na-šu la el-mi-na ki-a-am be-el-ti ia-ti ma-ri e-ṭe*$_4$*-em-mi-im li-da-ni-in, ki-ma a-wi-lu-ú a-na ab-bi-šu-nu ù ah-hi-šu-nu ta-ak-lu, a-na-ku a-na be-el-ti-ia ta-ak-la-ku* ; S. DALLEY, *The Old Babylonian Tablets from Tell Al Rimah*, Hertford 1976, p. 122-123 (texte n°150 : 15-16, 34-39).

[57] Sur cette question, cf. notamment D. CHARPIN, *Lire et écrire à Babylone*, Paris 2008, p. 77.

Le texte[58] : complainte pour apaiser la rancœur divine
I = A.2789 (l. 1-10)
II = A.2788 (l. 11-20)

I ge diĝir-gu a-na ma-du$_{3}$-an-⌜na⌝
a-na-ku ì-lí mi-na-am e-pu-úš

2 diĝir-gu mu-uš-ta ab-ti-na-nam a-na ma-du$_{3}$-an-na
ì-lí ša ul-da-an-ni / mi-na-am e-pu-úš

a-ga-ri-in lu-im-di-im-di-im-ma-mu a-na ⌜ma⌝-du$_{3}$-an-na
a-ga-ri-na-am ša ib-né-en {⌜NI⌝} *-ni / mi-na-am e-pu-úš*

4 dam$_{2}$-ga-ra lu-e-ri-na-mu a-na ma-du$_{3}$-an-na
tam-ka-ra-am na-ši qa-ab-li-ti-ia mi-na-am / e-pu-úš

i-mi-du-du ge°-me$_{2}$-na-mu a-na ma-/du$_{3}$-an-na
T. *du-šu-um-šu a-na-ku mi-na-am e-pu-úš*

6 su-bu-ra-an-ni ge-me$_{2}$-en$_{6}$-na-mu a-na ma-/du$_{3}$-an-na
R. *wa-ra-sú a-na-ku mi-na-am e-pu-úš*

u$_{4}$-mu-un-u$_{2}$ uš-gi-it-ti-le-na-mu / a-na ma-du$_{3}$-an-na
a be-li-im[59] *i-na* ⌜*iš-di*⌝*-im ki-ni-im*
/ lu wa-aš-ba-ak-⌜*šu-um-ma*⌝ *mi-na-am e-pu-úš*

8 ⌜da⌝-am-gu ti-la ⌜du⌝-m[u]-gu ti- {⌜LA⌝} la
[*i-n*]*a aš-*[*ša-ti*]*-im* ⌜*li-ša-aq-la-am*⌝ *i-na ma-ri / l*[*i-ša-aq-l*]*a-am*

[o o o o]x ⌜a$^{??}$-mu⌝ N[I$^{?}$-o m]u-ni-in-ku
[o o o o o] ⌜*qa*$^{??}$⌝*-ti-*⌜*ia*⌝ ⌜*a*⌝-[*na*] *di-im-ma-tim ut-ti-ir*

10 [… m]u-ni-in-⌜ku⌝
T. ⌜e$_{2}$*-ti a*⌝-[*n*]*a* e$_{2}$ ⌜*di*⌝*-ma-tim ut-ti-ir*

II me še-la-bi <<la>> ša-ap-pa mu-di-{⌜X⌝} ⌜la⌝
a-na-ku i-li-ib-bi-šu i-di-ma-tim wa-aš-ba-ku

12 gu-mu e-tu-ri la-ba-na-ak-še
gu$_{4}$ *i-na ta-ar-ba-ṣí-im ú-ul ak-la-šu-<um>*

e-ze mi-si la-ba-na-ak-še
i-mé-ra-am i-na sú-pu-ri-im ú-ul ak-la-šu-um

---

[58] L'établissement du présent texte s'appuie ici sur une édition préliminaire de J.-M. Durand.
[59] Sur texte en partie effacé ou ratures.

14 ni-sa$_3$-ka i$_3$-tukul-la-ba-na-⸢ak⸣-še
mi-im-ma da-am-qa-am ⸢ša⸣ ar-šu-ú / ú-ul ak-la-šu-um

T. u$_2$ i-pa ni-gu[60] la-ba-ku-u$_2$
a-ka-la-am lu-ú ù-ta a ra-ma-ni-ia / ú-ul a-ku-ul

R.16 e i-pa ni-gu la-ba- {⸢BA⸣} na
me-e lu-ú <ù>-ta a ra-ma / -ni-ia ú-ul aš-ti

u$_2$ i-pa-da ni-mu la-ba-ku
ki-ma ša a-ka-la-am[61] */ ú-tu a ra-ma-ni-ia a-ku-lu-ú*

18 diĝir-gu in-ga-m[u-ra]-⸢ak⸣ <<ti-la>>
(akk. manque)

e i-pa-da ⸢ni⸣-⸢mu⸣ la-ba-na
ki-ma ša me-e ú-tu-ma a r[*a*]*-ma-ni-ia aš-tu-ú*

20 diĝir-mu in-ga-mu-ra-ak <<ti-la>>
ì-lí [*k*]*e-e-em i-te*$_9$*-ep-še-ni*$_5$

Traduction :

Moi, qu'ai-je fait (à) mon dieu ?
2 Qu'ai-je fait (à) mon dieu qui m'a donné naissance ?
Qu'ai-je fait à la matrice qui m'a créé ?
4 Qu'ai-je fait au marchand qui porte ma balance ?
Qu'ai-je fait, moi qui suis son esclave domestique ?
6 Qu'ai-je fait, moi qui suis son serviteur ?
Qu'ai-je fait, alors que de fait je vivais pour le seigneur sur de solides bases ?
8 Il devrait me payer avec une épouse, il devrait me payer avec des fils !
[(Au lieu de cela) …] il a transformé [mon …] en lamentation.
10 Il a transformé ma demeure en une demeure (remplie) de pleurs.
B Moi, je vis (désormais) à l'intérieur dans les pleurs.
12 N'avais-je pas gardé pour lui dans l'étable (mon) bœuf ?
N'avais-je pas gardé pour lui dans la bergerie le mouton ?
14 N'avais-je pas gardé pour lui tout bien de valeur que j'avais acquis ?
Trouvais-je de la nourriture, je ne me la réservais pas pour ma consommation !

[60] gu au lieu de MU.
[61] Ce début de ligne a été écrit directement à la suite du sumérien, sur la même ligne. Par souci de clarté, l'akkadien est mis en dessous de la version sumérienne.

16 Trouvais-je de l'eau, je ne me la réservais pas pour ma boisson !
Comme quelqu'un qui aurait trouvé de la nourriture et qui l'aurait réservée pour sa propre consommation,
18 < mon Dieu m'a traité de la sorte ! >
Comme quelqu'un qui aurait trouvé de l'eau et qui l'aurait réservée pour sa propre boisson,
20 mon Dieu m'a traité de la sorte !

Tablature[62] :
OB
Mari = A.2789 + A.2788 (bilingue)
A : *TIM* 9 5 (IM 43413) (sumérien en grande partie standard)
B : *CT* 44 14 (Sippar) (sumérien non standard)
C : *JCS* 8, p. 86 (sumérien standard)
D : *VS* 2 47 (Sippar ou Babylone, 18e s.)[63] (sumérien non standard)
E : *CT* 58 40 [sans doute Sippar] (sumérien standard)
F : H 152 (Tell Hadad/Mē-Turan, 18e s.) [inédit][64] (sumérien)

NA
G : K.5235 (*Eršaḫunga*)[65] (bilingue)
H : K.4617 + etc.[66] ([*Eršaḫuĝa*]) (bilingue)
I : incantations diĝir-ša$_3$-dab-ba (K 8870^{+} ; écriture babylonienne) (akkadien)
J : *MDP* 14 47[67] (Suse) (akkadien)

Sumérien :
ge diĝir-gu a-na ma-du$_3$-an-⌜na⌝
A^{1} : ĝa$_2$-e diĝir-ĝu$_{10}$ a-na i$_3$-na-ak
C^{1} : [o]-e diĝir-ĝu$_{10}$ a-na i$_3$-na-[o]
D^{1} : me diĝir-mu [...]
E^{1} : ĝa$_2$-e diĝir-ĝa$_2$ [...]x

---

62 La présentation des manuscrits accessibles ci-dessous n'est conçue que comme un support à l'établissement de la version de Mari qui ne donne qu'une partie du texte traditionnellement dénommé Diĝir-ša$_3$-dib-ba. L'ordre des versions numérotées par une lettre de l'alphabet est arbitraire. La version A (*TIM* 9 5) est la plus complète et la mieux conservée jusqu'ici. Le hasard en a fait une sorte de version de référence. L'ordre des lignes pouvant varier selon les exemplaires, elles ont été ici redistribuées en fonction de l'ordre propre au texte de Mari, lequel est reconstitué à partir des tablettes A.2789 et A.2788. Le numéro de ligne original est indiqué en exposant après la lettre identifiant chaque version. Les passages absents de la version mariote ne sont donc pas pris en compte, sauf cas particuliers.

63 D'après H. ZIMMERN, « Sumerische Kultlieder aus altbabylonischer Zeit 1 », *VS* 2, 1912, p. V.

64 CAVIGNEAUX et AL-RAWI, *op. cit.* (n. 33), p. 94.

65 LAMBERT, *op. cit.* (n. 8), p. 288 et fig. 13.

66 LAMBERT, *op. cit.* (n. 8), p. 288.

67 Cf. aussi V. SCHEIL, « Encore un Job babylonien », *RA* 9, 1912, p. 9-68. Le texte est intégré dans la version composite de LAMBERT, *op. cit.* (n. 8), p. 278.

F^{1} : me diĝir-mu a-na i-im-ak
G^{1} : me-e dim$_{3}$-me-[…]

2 **diĝir-gu mu-uš-ta ab-ti-na-nam a-na ma-du$_{3}$-an-na**
A^{2} : diĝir-ĝu$_{10}$ niĝ$_{2}$-u$_{3}$-tu-na a-na i$_{3}$-na-ak
C^{2} : diĝir-ĝu$_{10}$ niĝ$_{2}$-u$_{3}$-tu-na-ĝu$_{10}$ a-na i$_{3}$-n[a-o]
D^{2} : diĝir-mu in-du-ud-BI-na-m[u ……]
E^{2} : diĝir-ĝu$_{10}$ in-[…]
G^{4} : dim$_{3}$-me-er u$_{3}$-tu-ud-da-[……]

3 **a-ga-ri-in lu-im-di-im-di-im-ma-mu / a-na ma-du$_{3}$-an-na**
A^{3} : a-garim-e niĝ$_{2}$-dim$_{2}$-dim$_{2}$-ma-ĝu$_{10}$ a-na i$_{3}$-na-ak
C^{3} : ⸢a⸣-garim$^{!}$-e niĝ$_{2}$-dim$_{2}$-dim$_{2}$-ma-ĝu$_{10}$ a-na i$_{3}$-na-[o]
D^{3} : a-ĝa$_{2}$-ri-im in-du-ud-BI-n[a-mu …]
E^{3} : ama-itud-sig$_{7}$ in-⸢dim$_{2}$-dim$_{2}$-ma$^{?}$⸣-ĝu$_{10}$ […]
G^{5} : ama-^{d}innin u$_{3}$-tu-ud-da-mu [………]

4 **dam$_{2}$-ga-ra lu-e-ri-na-mu a-na ma-du$_{3}$-an-na**
A^{4} : dam-gar$_{3}$-re lu$_{2}$-erin$_{2}$-na-ĝu$_{10}$ a-na i$_{3}$-na-ak
C^{4} : [d]am-gara$_{3}$ lu$_{2}$-^{ĝiš}erin$_{2}$-na-ĝu$_{10}$ a-na i$_{3}$-na-[o]
D : (manque)
E^{7} : dam-gara$_{3}$ [o o o o]-ĝu$_{10}$ […]
H$^{3'}$: šaĝan-la$_{2}$ ku$_{3}$-babbar x […]

5 **i-mi-du-du ge°-me$_{2}$-na-mu a-na ma-/du$_{3}$-an-na**
A^{5} : ama-a-tu-da-ni$^{!}$[68] i$_{3}$-men$_{3}$-na-ĝu$_{10}$ a-na i$_{3}$-na-ak
C^{5} : [a]ma-a-tu-da-ni i$_{3}$-men$_{3}$-na-ĝu$_{10}$ a-na i$_{3}$-[…]
D^{5} : e-mi-du-da-ne i-im-[………]
G^{6} : [am]a-a-tu-mu-men$_{3}$-na-mu-ra [……]

6 **su-bu-ra-an-ni ge°-me$_{2}$-en$_{6}$-na-mu a-na / ma-du$_{3}$-an-na**
A^{6} : subur-ra-ni ⸢i$_{3}$⸣-men$_{3}$-na-ĝu$_{10}$ a-na i$_{3}$-na-ak
C^{6} : subur-ra-ni i$_{3}$-men$_{3}$-na-ĝu$_{10}$ a-na i$_{3}$-[…]
D^{4} : su-bu-ra-ne i-im-[……]
E : (manque)

7 **u$_{4}$-mu-un-u$_{2}$ uš-gi-it-ti-le-na-mu / a-na ma-du$_{3}$-an-na**
A^{7} : u$_{3}$-mu-un uš-gi ĝa$_{2}$-e ⸢ti$_{8}$ (A$_{2}$)⸣$^{?}$-na-ĝu$_{10}$ a-na i$_{3}$-na-ak
B$^{3'}$: [o o o o o-m]e$_{2}^{?}$-⸢en$^{?}$⸣ im-te-le-na-mu
C^{7} : u$_{3}$-mu-un uš-⸢gi⸣-in ĝa$_{2}$-e t[i$_{8}^{?}$-…]
D^{6} : u$_{3}$-mu-un {X} uš$^{!}$-g[i ……]
E : (manque)
H$^{2'}$: umun-mu uš-ki […]

[68] Matériellement, on lit lu$_{2}$.

8 **⸢da⸣-am-gu ti-la ⸢du⸣-m[u]-gu ti-la**
A^{17} : ⸢dam⸣-MU de-la$_2$ dumu-MU de-la$_2$
B$^{10'}$: ⸢dam⸣-mu de-la dumu-mu de-la
C : (manque)
E : (manque)
H$^{13'}$: dam-mu bi$_2$-la$_2$ dumu-[mu bi$_2$-la$_2$]

9 **[o o o o] x x x [o o m] u-ni-in-ku**

10 **[............................m] u-ni-in-⸢ku⸣**[69]
A^{15} : e$_2$-ĝu$_{10}$ e$_2$ še am$_3$-ša$_4$ mu-ni-in-ku$_4$
B$^{12'}$: e-mu e-ši-ka mi-ne-ku$^!$
E^{16} : e$_2$-ĝu$_{10}$ e$_2$-er$_3$-ra ma°-ni-in-ku$_4$ en$_3$-ĝa$_2$ a-tar-re
H$^{15'}$: e$_2$-mu e$_2$-šeš-a-ka mu-ni-i[n- ...]

11 **me še-la-bi <<la>> ša-ap-pa mu-di-⸢la⸣**
A^{16} : ⸢diĝir⸣-ĝu$_{10}$ ĝa$_2$-e {E} še-la-ba-mu-na ša$_3$ mi-ni-tuš$^!$
B$^{13'}$: me$_2$ ši-la-bi-me$_2$-en ša-ba de$_3$-mi-te-la
C : (manque)
D : (manque)
E^{18} : diĝir-ĝu$_{10}$ me ⸢lu$_2$$^{??}$-ši$^{??}$-la$_2$$^{??}$⸣-zu°[70]-men$_3$ ša$_3$-ba mi-ni-in-te$_9$-e-en
H$^{16'}$: diĝir-mu me-e lu$_2$-ŠA$_3$[71]-a-bi-men$_3$ ša$_3$-[b]a ma-ra-[ti-la]

12 **gu-mu e-tu-ri la-ba-na-ak-še**
A^8 : gu$_4$-ĝu$_{10}$ tur$_3$-ra la-ba-an-na-keše$_2$
B$^{4'}$: [... -a]k-ši
C^8 : gu$_4$ t[ur$_3$......] la-ba-an-x
D^7 : gu-mu tu-ra la-b[a-...]
E^9 : gu$_4$-ĝu$_{10}$ t[ur$_3$...]
G^4 : gu$_4$-mu tur$_3$-ra [......]

13 **e-ze-me$_2$-se la-ba-na-ak-še**
A^9 : udu amaš-ta$^{?!}$[72] {X} la-ba-an-na-keše$_2$
B$^{5'}$: [...] la-ba-na-ak-ši
C^9 : ⸢udu⸣$^?$ a[maš ... l]a-⸢ba⸣-an-[o]
D^8 : e-ze-mu a-⸢ma⸣-[...]
E^{10} : e-ze$_2$-M[U ...]
G^5 : e-ze$_2$-mu amaš [...]

[69] Cf. la version akkadienne plus complète.
[70] Ou lire ba$^!$ comme dans le manuscrit A ?
[71] Pour la lecture de ša$_3$ ou šag$_4$, cf. note ci-dessous.
[72] Éventuellement -ša !

14 **ni-sa$_3$-ka i$_3$-tukul-la-ba-na-ak-še**
A : (manque)
B : (manque)
C : (manque)
E : (manque)
G^6 : ni$_3$-sa$_6$-ga tuku-a-mu la-[……ke]še$_2$

15 **u$_2$ i-pa ni-gu la-ba-ku-u$_2$**
A^{10} : u$_2$ i$_3$-pa$_3$ ni$_2$-ĝu$_{10}$-še$_3$ la-ba-ni-ib-gu$_7$
B$^{6'}$: [o o o-dim$_2$]-⸢mu⸣ la-ba-ne-gu-ul°
C^{10} : x x […]-ĝ[u$_{10}$-še]$_3$ la-ba-ni-[…]
D : (manque)[73]
E^{11} : u$_2$ i$_3$-pa$_3$ […]
G^8 : u$_2$ ⸢i$_3$⸣-p[a$_3$-da] ni$_2$-mu la-b[a-an-gu$_7$]-e

16 **e i-pa ni-gu la-ba-na**
A^{11} : a i$_3$-pa$_3$ ni$_2$-ĝu$_{10}$-še$_3$ la-ba-ni-naĝ
B$^{7'}$: [e i$_3$-pa$_3$-d]im$_2$-mu la-ba-na-aĝ$_2$ {X}
C^{11} : a i$_3$-pa$_3$ […]
E^{12} : a i$_3$ pa$_3$ […]
G^9 : a i$_3$-p[a$_3$-d]a ni$_2$-mu la-[…]-e

17 **u$_2$ i-pa-da ni-mu la-ba-ku**
A^{12} : u$_2$ i$_3$-pa$_3$ zu$^!$ (BA) -da-ĝu$_{10}$-še$_3$ la-ba-ni-ib-gu$_7$
B$^{8'}$: [e i$_3$-pa$_3$$^?$]-dim$_2$-mu na°-ĝa$_2$°[74]-gin$_7$
C^{12} : u$_2$ i$_3$-⸢pa$_3$⸣ […]
E^{13} : u$_2$ i$_3$-pa$_3$-da ni$_2$-ĝa$_2$ gu$_7$-a-gin$_7$
G^{10} : u$_2$ i$_3$-p[a$_3$-d]a ni$_2$-mu un-gu$_7$-a-gin$_7$

18 **diĝir-gu in-ga-m [u-ra] -⸢ak⸣[75] ti-la**
A^{12} : ĝa$_2$-e ga-mu-ra-ab-ba-ak-en
B$^{8'}$: NE[76] gu-mu-ra-te-la
C^{12} : ĝa$_2$-e […]
E^{13} : ĝa$_2$-e im-ma-an-ak-en
G^{10} : an-n[a-…-e]n

73 À la place on peut lire u$_3$-⸢mu⸣-u[n …].
74 Comme l'a déjà indiqué LAMBERT (*op. cit.* [n. 8], p. 300) le verbe attendu serait gu$_7$ et non naĝ.
75 Peut-être ag comme plus bas.
76 Le signe doit sans doute être lu be$_2$ pour bi = *anāku* ; cf. *CAD* A/2 *anāku*, p. 106. On peut aussi penser à une forme courte de ne-en « de même ».

19 **e i-pa-da ⸢ni⸣-⸢mu⸣ la-ba-na**
A^{13} : a i$_3$-pa$_3$ zu$^!$(BA)-da-ĝu$_{10}$-še$_3$ la-ba-naĝ
$B^{9'}$: [e p]a$_3^?$-dim$_2$-mu na-ĝa$_2$-gin$_7$
C^{13} : [a] ⸢i$_3^?$⸣-pad$_3$ n[i$_2$ …]
E^{14} : a i$_3$- (suite anépigraphe)
G^{11} : a i$_3$-p[a$_3$-d]a ni$_2$-mu un-naĝ-a-gin$_7$

20 **diĝir-mu in-ga-mu-ra-ak ti-la**
A^{13} : ĝa$_2$-e ga-mu-ra-ab-til-en°
$B^{9'}$: NE gu-mu-ra-te-la
C^{13} : ĝa$_2$-⸢e⸣ […]
E^{14} : […]
G^{11} : an-[na …]

Akkadien :
1 ***a-na-ku ì-lí mi-na-am e-pu-úš***
G^{1} : *a-na-ku a-na* […]
I^{1} : [en$_2$ *a-na-ku*] diĝir *mi-na-a* du$_3^{uš}$ diĝir *b*[*e*-**li**^{mu} min]

2 ***ì-lí ša ul-da-an-ni / mi-na-am e-pu-úš***
G^{4} : diĝir$^{-lí}$ *ba-ni-ia* [………]
I^{3} : diĝir-mu *a-li-du* MI[N]

3 ***a-ga-ri-na-am ša ib-né-en-ni / mi-na-am e-pu-úš***
G^{5} : *ana* ^{d}*iš-tar ba-ni-ti-ia* […]
I^{5} : [o o N]I$^?$ BE-KI (?)-mu MIN

4 ***tam-ka-ra-am na-ši qa-ab-li-ti-ia mi-na-am / e-pu-úš***
G^{3} : *a-na šá-ma-al-li* x[…]
I^{6-7} : ^{lu_2}dam-ga[ra$_3$ ……], [o o o] *ṣa-bit* ^{ĝiš}<*zi-*>*ba-ni-ti*-m[u …]

5 ***du-šu-um-šu a-na-ku mi-na-am e-pu-úš***
G^{6} : [*a-na šá i-l*]*it-ti* e$_2$-*šú ana-ku* […]
I^{8} : [*šá i-lit*]-*ti* e$_2$-*šú a-na-ku mi-n*[*a-a*] ⸢*e-pu-uš*⸣

6 ***wa-ra-sú a-na-ku mi-na-am e-pu-úš***
$H^{1'}$: *a-na šá* urdu […]
I^{9} : [*šá* urdu-*s*]*u* MIN

7 ***a-be-li-im i-na ⸢iš-di⸣-im ki-ni-im / lu wa-aš-ba-ak-⸢šu-um-ma⸣ mi-na-am e-pu-úš***
$H^{2'}$: *be-lum šá* x […]
I : (manque)

8 ***[i-n] a aš- [ša-ti] -im ⸢li-ša-aq-la-am⸣ i-na ma-ri / l [i-ša-aq-l] a-am***

H$^{13'}$: *áš-šá-tú ta-áš-qu-la* ⸢*ma*⸣*-r*[*a*…]

I^{18} : diĝir-mu dam *taš-qu-la* dumu *taš-qu-la*

9 **[o o o o o] ⸢x⸣*-ti-*⸢*ia*⸣ *x* [o] *di-im-ma-tim ut-ti-ir***

10 **⸢e$_2$*-ti a*⸣*-* [*na*] e$_2$ ⸢*di*⸣*-ma-tim ut-ti-ir***

H$^{15'}$: *bi-ti ana* e$_2$ *dim-ma-tim i-tur-ma* […]

I : (manque)

11 ***a-na-ku i-li-ib-bi-šu i-di-ma-tim wa-aš-ba-ku***

H$^{16'}$: *i-li ana-ku ka-ma-ak-šu ina* ⸢ša$_3$⸣*-šú tu-še-ši-b*[*a-an-ni*]

I : (manque)

12 **gu$_4$ *i-na ta-ar-ba-ṣí-im ú-ul ak-la-šu-*<*um*>**

H^{4} : *al-pi ina tar-ba-ṣi* […]

I^{10} : gu$_4$ *ina* ⸢tur$_3$⸣ *u*[*l*] *ak-la-áš*

13 ***i-mé-ra-am i-na sú-pu-ri-im ú-ul ak-la-šu-um***

H$^{5'}$: *ṣe-e-ni ina su-pu-ri* […]

I^{11} : [udu-nit]a$_2^{\text{ḫa}_2}$ *ina* amaš [*ul*] *ak-la-áš*

J$^{1'}$: […]x amaš […]

14 ***mi-im-ma da-am-qa-am ⸢ša⸣ ar-šu-ú ú-ul ak-la-šu-um***

H$^{6'-7'}$: *dum-qí i-šu-ú u*[*l ak-la-š*]*u, bi-ti* ⸢*i-šu*⸣ *ul* [*ak-la*]*-šu*

I^{12} : [*dum*]*-qu i-šu-ú* MIN

J$^{2'}$: [o] sig$_5$ *i-šu-ú u*[*l* …]

15 ***a-ka-la-am lu-ú ù-ta a ra-ma-ni-ia ú-ul a-ku-ul***

H$^{8'}$: *a-k*[*al ut-tu*]*-ú ina ra-ma-ni-i*[*a ul a-k*]*ul*

I^{13} : [ninda^{ḫ}]$^{\text{a}_2}$ *ut-tu-ú ina* n[i$_2$-o] *ul a-kul*

J$^{3'}$: ninda$^{\text{ḫa}_2}$ *ut-tu-ú ina rama-ni-ia ul* […]

16 ***me-e lu-ú* <*ù*>*-ta a ra-ma-ni-ia ú-ul aš-ti***

H$^{9'}$: *me-e ut-tu-ú i-na ra-ma-ni-*[o o o*-t*]*i*

I^{14} : [a^{meš}] *ut-tu-ú ina* n[i$_2$-o] *ul áš-ti*

J$^{4'}$: a^{meš} *ut-tu-ú ina rama-ni-ia ul* […]

17 ***ki-ma ša a-ka-la-am ú-tu a-ra-ma-ni-ia a-ku-lu-ú***

H$^{10'}$: *ki-ma š*[*á*] *a-kal ut-tu-ú ina ra-ma-ni-i*[*a* …]

I^{15} : [*ki-ma š*]*á* ninda *ut-tu-ú i*[*na* ni$_2$ …] *i-ku-lu*

J$^{5'}$: [*k*]*i-ma ša* ninda *ut-tu-ú ina rama-ni-šú i-ku-l*[*u*]

18 **(Manque)**
$H^{10'}$: […]
I^{15} : [*e-k*]*i-a-am taš-p*[*u-ra*]*-ni*
$J^{5'}$: […]

19 ***ki-ma ša me-e ú-tu-ma a r*[*a*]*-ma-ni-ia aš-tu-ú***
$H^{11'}$: *ki-ma šá me-e ut-tu-ú ina ra-ma-ni-ia á*[*š-* …]
I^{16} : *ki-ma šá* a^{meš} *ut-t*[*u*]-⌜*ú*⌝ *ina* ni$_2$-*šú* naĝ$^{-u}$
$J^{6'}$: [*ki*]*-ma ša* a^{meš} *ut-tu-ú ina rama-ni-šú* […]

20 ***ì-lí*** **[*k*]*e-e-em i-te*$_9$*-ep-še-ni*$_5$**
I^{16} : KIMIN
$J^{6'}$: […]

Commentaire :

Note sur la langue : le sumérien du texte de Mari comme celui de la plupart des autres versions est non-orthographique et partiellement en eme-sal[77]. Dans le commentaire ci-dessous nous avons quelquefois restitué le texte en langue standard (eme-gi$_7$) qui n'était toutefois pas l'expression normale des lamentations, plutôt composées en eme-sal. Pourtant le manuscrit A est dans son ensemble plus proche de l'orthographe standard. Dans l'exemplaire mariote, la transcription purement phonétique du sumérien oral (on parle alors de textes consonantiques), et sans doute chanté, laisse apparaître des redoublements ou chutes de consonnes, des élisions de voyelles, des sandhi et des alternances entre sourdes et sonores ou l'inverse[78].

l. 1 :

Sum : le pronom pers. autonome (1re pers. [1, 5, 6]) est ge ou me (l. 11). De même l'enclitique marque du possessif 1re pers. est-il tantôt -gu, tantôt -mu[79]. Bien que le début du texte puisse donner l'impression que -gu a tendance à figurer après une consonne (diĝir-gu [l. 1, 2] ; da-am-gu [l. 8]) et -mu après une voyelle (lu-im-di-im-di-im-ma-mu [l. 3]), la suite montre néanmoins le caractère arbitraire du choix de l'un ou de l'autre valeur (ainsi ni-gu [l. 15 et 16] devient ni-mu [l. 17 et 18]).

— Le verbe a-na ma-du$_3$-an-na vaut sans doute pour a-na-am$_3$ ba-du$_3$-en-am$_3$[80]. On pourrait supposer, premièrement, que -en- marque fautivement le sujet (1re pers), tandis que, dans le verbe de la relative de la ligne

77 A. LÖHNERT, *op. cit.* (n. 40), p. 3 n. 11 et JAQUES, *op. cit.* (n. 9), p. 3-19.
78 Dans ce cas précis, il n'est pas aisé de distinguer un phénomène purement graphique d'une lecture réellement phonétique, les signes étant la plupart du temps polyphoniques.
79 Il est vrai que -mu peut être lu -ĝu$_{10}$. L'opposition entre ge et me montre que l'alternance gu/mu n'est ici pas graphique mais bien phonétique.
80 Pour un exemple de la présence de deux copules dans la phrase, cf. G. ZÓLYOMI, *Copular Clausis and Focus Marking in Sumerian*, Warsaw/Berlin 2014, p. 143 (ex. 327).

suivante, il se réfère correctement au patient, « l'orant ». Notons en effet que le récitant, qui s'exprime à la première personne, ne s'adresse pas de manière directe à sa divinité, toujours dans cette version désignée à la troisième personne (cf. l. 6).

En deuxième hypothèse, partant du fait que le verbe sumérien est dépourvu du datif /nn.a/ contrairement aux autres versions, l'expression a-na ma-du_3-an-na pourrait résulter d'une confusion (dépendante de l'analyse de l'akkadien qui ne requiert pas le datif mais l'accusatif) entre le préfixe verbal du datif de la 3e personne sg (/nn.a/) et le suffixe marquant la deuxième personne suivi de la copule /en + am/.

Pour le commentaire de cette ligne, cf. Lambert, *op. cit.* (n. 8), p. 298. La ligne 20 semble répondre à la l. 1 : « Moi, qu'ai-je fait ? » / « Mon dieu m'a donc traité ainsi ! » La question quasiment rhétorique est présente à la fin du chant-balaĝ de Diĝir-maḫ (Bēlet-ilī), laquelle se lamente sur la disparition du dieu Lil ; elle termine ainsi (l. 27)[81] :

dumu ^{d}lil-e ta an-ak dumu ^{d}lil-e ta an-ak :

« Le fils Lil, qu'a-t-il fait ? Le fils Lil, qu'a-t-il fait ? »

Cette formule (quoi que l'ordre des mots soit quasiment inversé) se retrouve également dans une prière récente šu-il_2-la à Eštar (n°10, l. 67)[82] :

mi-na-a e-pu-uš diĝir-$\hat{g}u_{10}$ *u* ^{d}iš-tar-$\hat{g}u_{10}$ *a-na-ku*

l. 2 :

Sum : pour mu-uš-ta ab-ti-na-nam, je propose que l'expression équivale à *$\hat{g}eš_3$-ta ab-DIN-na-nam (?) <— / ĝeš + ta a(l) + b + tin + en + a + am/. Cela suppose de restituer une expression nouvelle ĝeš($_3$)-ta tin = « donner la vie par le pénis[83] (c'est-à-dire par copulation) » (?). Une telle solution impliquerait l'idée d'une procréation par un dieu mâle qui serait complémentaire de l'image maternelle de la ligne suivante, signifiant que le dieu personnel est à la fois père et mère de l'orant.

Akk : *ša uldanni* est en accord avec les autres versions qui emploient le verbe u_3-tu(.d). Mais le texte de Mari suppose que *walādum* correspond au sumérien /tin/ (ou *ĝeš($_3$)-ta tin) connu comme équivalent de *balāṭum*[84]. Ce même verbe apparaît aussi dans le manuscrit A (l. 7) avec la graphie ti_8(A_2)-n comme variante de til « vivre ». Notons que l'akkadien *walādum* tout comme le sumérien u_3-tu-ud « engendrer » se dit autant du père que de la mère.

l. 3 :

Sum : a-ga-ri-in var. pour a-$\hat{g}a_2$-ri-im (E, l. 3), tandis que le manuscrit A (l. 3) en donne la graphie standard a-garim. La version D est originale en désignant la matrice par une expression périphrastique « mère qui (durant

---

[81] V. SCHEIL, « Complainte à la déesse Aruru », *RA* 17, 1920, p. 45-50 ; LÖHNERT, *op. cit.* (n. 40), p. 56.

[82] Cf. A. E. ZERNECKE, *Gott und Mensch in Klagegebeten aus Israel und Mesopotamien*, AOAT 387, Münster 2011, p. 120.

[83] $\hat{g}eš_3$ devient en eme-sal mu (CAD I *išaru*, p. 226) ou me_2-eš (*zikaru* = mâle ; cf. M. SCHRETTER, *Emesal-Studien*, Innsbruck 1990, p. 261).

[84] D'après le syllabaire S^b II 151 et A VIII/4 : 149 ; CAD B *balāṭu*, p. 53.

les 9) mois[85] forme (le bébé) » (?). On peut rendre le texte de Mari ainsi : a-garin$_x$ lu$_2$-im-dim$_2$-dim$_2$-ma-ĝu$_{10}$ = « la matrice qui m'a conçu ». On relèvera que l'antécédent de lu$_2$ est inanimé contrairement aux versions A et B (niĝ$_2$) grammaticalement plus justes. Dans la version de Mari, la matrice est en quelque sorte « humanisée » et personnalisée. L'antécédent est absent des autres exemplaires. Cela dit, dans l'exemplaire mariote l'emploi de lu$_2$ peut simplement être le résultat d'une contamination de la l. 3.

l. 4 :

Sum : dam-gara$_3$ lu$_2$-^{ĝiš}erin$_2$-na-ĝu$_{10}$. La version phonétique de Mari permet de montrer que le signe ^{ĝiš}ERIM « balance » pouvait se lire ^{ĝiš}erin$_2$[86]. Mais la lecture ^{ĝiš}rin$_2$ ou ĝiš-rin$_2$ est aussi attestée[87] et d'ailleurs a donné l'akkadien *gišrinnu*.

Akk. : le terme *qablītum* « le milieu » est bien connu mais pas encore reconnu avec le sens de « balance »[88]. Il est néanmoins attesté en paléo-assyrien où il désigne un récipient métallique pouvant peser entre une demi-mine et une mine. Un objet en bois *qablītum* éventuellement plaqué en bronze figure dans quelques textes de Mari[89]. Le seul inventaire palatial qui le mentionne date de Yahdun-Lîm (ARM XXXI 4 : 30') tandis que les deux autres occurrences se trouvent dans des listes non datées de biens appartenant à des particuliers. Que l'objet en question soit une sorte de plateau qui servait éventuellement de balance est une éventualité d'autant plus envisageable qu'un des inventaires en mentionne une paire (*ARM* XXIV 213). Toutefois, *qablītu* est surtout associé à des noms d'armes et c'est seulement dans l'inventaire de Yahdun-Lim qu'il est situé entre des marmites et des armes. Quoi qu'il en soit, celui-ci est peu ou prou attesté dans les documents de l'époque de Zimrī-Lim. Il faut donc le comparer au terme *mašqaltum* des textes administratifs de Mari qui désigne une sorte de bassin ainsi qu'une balance[90]. *Qablītum* avec le sens spécialisé de « balance » est sûrement un terme importé à Mari, ce qui peut indiquer que l'akkadien du texte (ou l'auteur qui l'a composé) vient du nord de la Mésopotamie. C'est aussi l'indice d'un usage divergent de l'akkadien standard de Mari ou d'un terme passé de mode au XVIIIe siècle av. n. è. On ne peut pas exclure non plus que *qablītum*, dont le nom évoque la notion d'équilibre alors que *mašqaltum* évoque celle de la « suspension », dénote une différence dans les techniques de pesée.

L'expression *nāši qablītim* est l'équivalent de *ṣābit zibānīti* dans la version récente (I). En outre, I (malheureusement lacunaire) donnait un texte plus

---

85 Il y a visiblement un jeu de mots entre itid ou itud et le verbe u$_3$-tu.d « engendrer ».
86 Cf. R. BORGER, *Mesopotamisches Zeichenlexikon*, AOAT 305, Münster 2003, p. 336.
87 Dans la série Proto-Diri, 168, le sumérogramme est rendu par me$_2$-eš-ri-in (cf. CAD G *gišrinnu*, p. 107).
88 Cf. CAD Q *qablītu*, p. 3.c et J. G. DERCKSEN, *The Old Assyrian Copper Trade in Anatolia*, PIHANS 75, Leiden 1996, p. 239.
89 Pour les références, cf. D. CHARPIN, « Compte rendu du CAD volume Q (1982) », *AfO* 36/37, 1989/1990, p. 92-106, ici p. 92.
90 M. GUICHARD, *La vaisselle de luxe des rois de Mari. Matériaux pour le Dictionnaire de Babylonien de Paris* 2, Archives Royales de Mari 31, Paris, 2005, p. 234-237.

développé. G remplace *tamkārum* par *šamallû* « un agent du marchand, un agent commercial »[91]. Or, ce motif n'est pas une création du premier millénaire car il est déjà présent dans l'exemplaire OB de Sippar H (« šaĝan-la$_2$ ku$_3$-babbar-[…] »). Il est possible que dans une version OB plus complète d'origine le thème du marchand et de l'agent commercial (šaĝan-la$_2$ = *šamallû*) étaient combinés, à moins que les scribes de Ninive n'aient recueilli plusieurs versions remontant au début du deuxième millénaire ou encore, plus simplement, que le terme de dam-gara$_3^{ra}$ alterne avec celui de šaĝan-la$_2$ dès l'époque OB. Mais tandis que le dam-gara$_3$ est plutôt une sorte de financier, le šaĝan-la$_2$ était l'agent à qui était confié de l'argent pour des opérations commerciales à plus ou moins grande distance. On a donc bien affaire à deux motifs distincts d'une même thématique (la relation économique). Pour le commentaire du marchand et de la balance, cf. LÖHNERT, *op. cit.* (n. 40), p. 203-205[92] et JAQUES, *op. cit.* (n. 9), p. 10.

l. 5 :

Sum. : i-mi-du-du. La var. de D est la plus proche de celle de Mari avec e-mi/me$_2$-du-da-ne, laquelle rappelle notamment l'occurrence de la série lexicale Proto-diri $^{e-me-du}$ama-a-tu. Le texte mariote peut être interprété comme /imidud + e/[93]. On remarquera l'absence de possessif présent dans les autres versions, quoique bien présent dans l'akkadien (*dušum-šu*). L'expression ge-me$_2$-na-mu, forme pléonastique à peut-être analyser comme / ĝa$_2$-e-me-en-na-ĝu$_{10}$/. C'est peut-être une déformation de ĝa$_2$-e i$_3$-me-en-na-ĝu$_{10}$.

l. 6 : W. G. Lambert note que l'opposition entre l'esclave emetuda et šubur (= subur) tient à ce que l'un est né à la maison et l'autre a été acheté[94]. Il s'interroge sur l'identité du maître sous-entendu : un homme ou le dieu de l'adorant ? L'orant semble en fait ici se définir comme l'esclave du dieu. Rappelons qu'Ur-Namma est présenté dans le prologue de son code de lois comme le fils de Nin-sumun et le domestique favori que Nanna a élu pour devenir roi d'Ur[95].

l. 7 :

Sum. : —> en-e uš-gi-in <ĝa$_2$-e im>-ti-le-na-ĝu$_{10}$. Le -n de gi.n s'est assimilé au t du verbe til. L'expression uš-gi-in figure peut-être dans la version sumérienne d'Adapa (version composite), l. 21[96] : nam-lu$_2$-ulu$_3$ uš-gi-na mu-un-su-uš ki-saĝ mu-[…] « (Après la création du paysage terrestre par les dieux) l'humanité s'installa sur une base solide, en un lieu *supérieur*, elle … »

---

91 D'après le CAD Š/1 *šamallû*, p. 291.

92 L'auteur indique ainsi à propos de la relation entre dieu, marchand et balance, que ce dernier instrument est une image de la justice.

93 Cf. l. 7.

94 Cf. aussi JAQUES, *op. cit.* (n. 9), p. 9.

95 ^{d}ur-^{d}namma dumu-tu-da- ^{d}nin-sumun$_2$-ka emedu$_2$-ki-aĝ$_2$-ĝa$_2$-ni-ir (…) « à Ur-Namma enfant procréé par Nin-sumun, son domestique favori » (*Code d'Ur-Namma* col. 37-40).

96 A. CAVIGNEAUX, « Une version sumérienne de la légende d'Adapa (textes de Tell Haddad X) », *ZA* 104, 2014, p. 1-41.

Akk. : on remarquera qu'akkadien et sumérien se corrrespondent étroitement. M. Jaques[97] a interprété uš-gi (variante uš-ki) comme « us$_2$-gi/ki(.n) » qu'elle définit comme « un type de serviteur ». La version mariote ne confirme pas cette interprétation, même si, comme le montre la l. 11, des divergences dans l'akkadien peuvent survenir dans les différentes recensions à notre disposition.

l. 8 :

Akk. : la version récente a été traduite par W. G. Lambert : « Tu as emporté mon épouse, tu as emporté mon fils[98]. » Mais la version de Mari montre que la$_2$ = *šaqālum* « peser, payer » est la bonne interprétation. M. Jaques, à juste titre, traduit différemment versions sumérienne et akkadienne : (Sum.) « Puisse mon épouse être le prix ! Puisse mon fils être le prix ! » ; (Akk.) : « Mon dieu ! Tu as payé (ma) femme ! Tu as payé (mon) fils ! »[99].

Le sumérien de H (texte récent) montre en effet la perte de l'optatif, alors qu'il est présent dans les versions sumériennes anciennes ce dont rend compte aussi le texte akkadien mariote. Cette version ne comporte pas la marque de possessif comme dans la récente. Si le sujet est implicitement le dieu personnel, la traduction littérale semble donc être : « Qu'il pèse pour moi [le prix de ma faute / de mon innocence (?)] avec l'épouse, etc. » L'idée doit être cependant, d'après le contexte négatif de la section dont le ton est celui de la plainte, que l'orant a perdu femme et enfant(s), soit qu'ils soient morts, soit qu'ils aient été réduits en esclaves pour dette, une peine qu'il conteste ou qu'il trouve injuste ou trop dure, tout en admettant ultérieurement des fautes de sa part[100].

l. 11 :

Le passage a d'abord été commenté par M. Civil dans son compte rendu de CT 44 (*JNES* 28, 1969, p. 71) et s'appuie sur l'édition de W. G. Lambert publiée seulement 5 ans plus tard (*JNES* 33, 1974). Le sumérien de CT 44 14 (exemplaire B) était éclairé par l'akkadien de la version de Ninive (exemplaire I) :

A^{16} : ⸢diĝir⸣-ĝu$_{10}$ ĝa$_2$-e {E} še-la-ba-mu-na ša$_3$ mi-ni-tuš$^!$
B$^{13'}$: me$_2$ ši-la-bi-me$_2$-en ša-ba de$_3$-mi-te-la
E^{18} : diĝir-ĝu$_{10}$ me ⸢lu$_2^{??}$-ši$^{??}$-la$_2^{??}$⸣-zu°-men$_3$ ša$_3$-ba mi-ni-in-te$_9$-e-en
H$^{16'}$: diĝir-mu me-e lu$_2$-ŠA$_3$-a-bi-men$_3$ ša$_3$-[b]a ma-ra-[ti-la]
H$^{16'}$: *ilī anāku kamâkšu ina* ⸢*libbī*⸣*šu tušēšiban*[*ni*][101]

Comme l'a montré M. Civil (*ibidem*, p. 71 n. 2) lu$_2$-ša$_3$-a est l'équivalent de [$^{lu_2(?)}$]še-la$_2$ LUGALxEŠ$_2$.LA$_2$ = *kamû* d'après la série lexicale a$_2$-A VII/2

---

97 JAQUES, *op. cit.* (n. 9), p. 9.

98 « You have carried off my wife, you have carried off my son » ; LAMBERT, *op. cit.* (n. 8), p. 289. L'auteur suppose que le verbe est *saqālu* « enlever » et non *šaqālu* « peser. »

99 JAQUES, *op. cit.* (n. 9), p. 10 n. 15.

100 Le thème de la perte de l'épouse et du fils est présent dans d'autres compositions ; cf. LÖHNERT, *op. cit.* (n. 40), p. 299-321 et sp. 305-307.

101 « Mon dieu, moi, j'en suis prisonnier, tu m'as confiné à l'intérieur ».

(*PBS* 5 105 i 15). Le lexème lu$_2$-ša$_3$-a est une forme tardive équivalent de l'ancien LU$_2$xKAR$_2$x*tenû* (šaĝa$_x$).

Néanmoins la version akkadienne de Mari donne une autre traduction à cette expression diversement rendue (še-la-bi [Mari], še-la-ba-mu-na [A], ši-la-bi-me$_2$-en [B], etc.)[102]. Elle est rendue par *i dimmātim* (<— *ina dimmātim*)[103], le sumérien étant dans ce cas à rendre par isiš$_3$-la$_2$-bi (—> /še.la + bi + e/). J. Krecher a montré que isiš$_{(1/2/3)}$ (aussi i-si-iš = *dimmātum*, *nissatum*, *dimtum*[104], etc.) pouvait être rendu dans les textes non orthographiques par šeš, ši, še ou encore še$_x$ (A.IGI/ER$_2$)[105]. L'expression i-si-iš la$_2$ (où la$_2$ = *alālum* = « suspendre ») signifie littéralement « les pleurs/la lamentation/gémissements + se suspendre / s'accrocher » soit « se répandre en pleurs »[106]. On remarque que le possessif non-pers. -bi n'est pas repris en akkadien.

l. 13 :

Sum : /udu amaš-e la-ba-na-keše$_4$/. On remarquera le sandhi /eze (e)mes-e/. Cf. le commentaire de W. G. Lambert, *op. cit.* (n. 8), p. 299.

l. 18 :

Sum : /i + nga + mu + ta + <n> + ak + ø/. L'akkadien établit visiblement une corrélation entre le préfixe verbal /inga/ et *kêm*[107]. La fin de la ligne 18 (comme la l. 20) comporte ti-la (sur ti.l « vivre » ou til « terminer » ?) qui n'est pas traduit car ce verbe peut avoir été une alternative à ak si l'on compare avec les manuscrits A et B[108]. Dans ce cas, la version donnerait la clé de lecture. D'un manuscrit à l'autre et d'une époque à l'autre, on note d'importantes variantes, ce qui empêche toute lecture unificatrice comme s'y est essayé W. G. Lambert (*JNES* 33, p. 301). On voit que la formule *kêm ītepšanni* « ainsi m'a-t-il traité ! » est devenue à époque récente une interrogative *ekīam tašpuranni* « où m'as-tu envoyé ? »

---

102 On notera toutefois que H donne lu$_2$-ŠAG$_4$-a-bi-men$_3$: soit une graphie non-orthographique pour lu$_2$-šaga-a-bi-me-en. Mais la lecture lu$_2$-ša$_3$-a-bi-me-en est toujours possible, ce qui nous laisse le choix entre deux traductions différentes. Notons que le texte étant récent c'est la première interprétation qui est la plus probable.

103 Éventuellement *i dimmātim* « dans les larmes ».

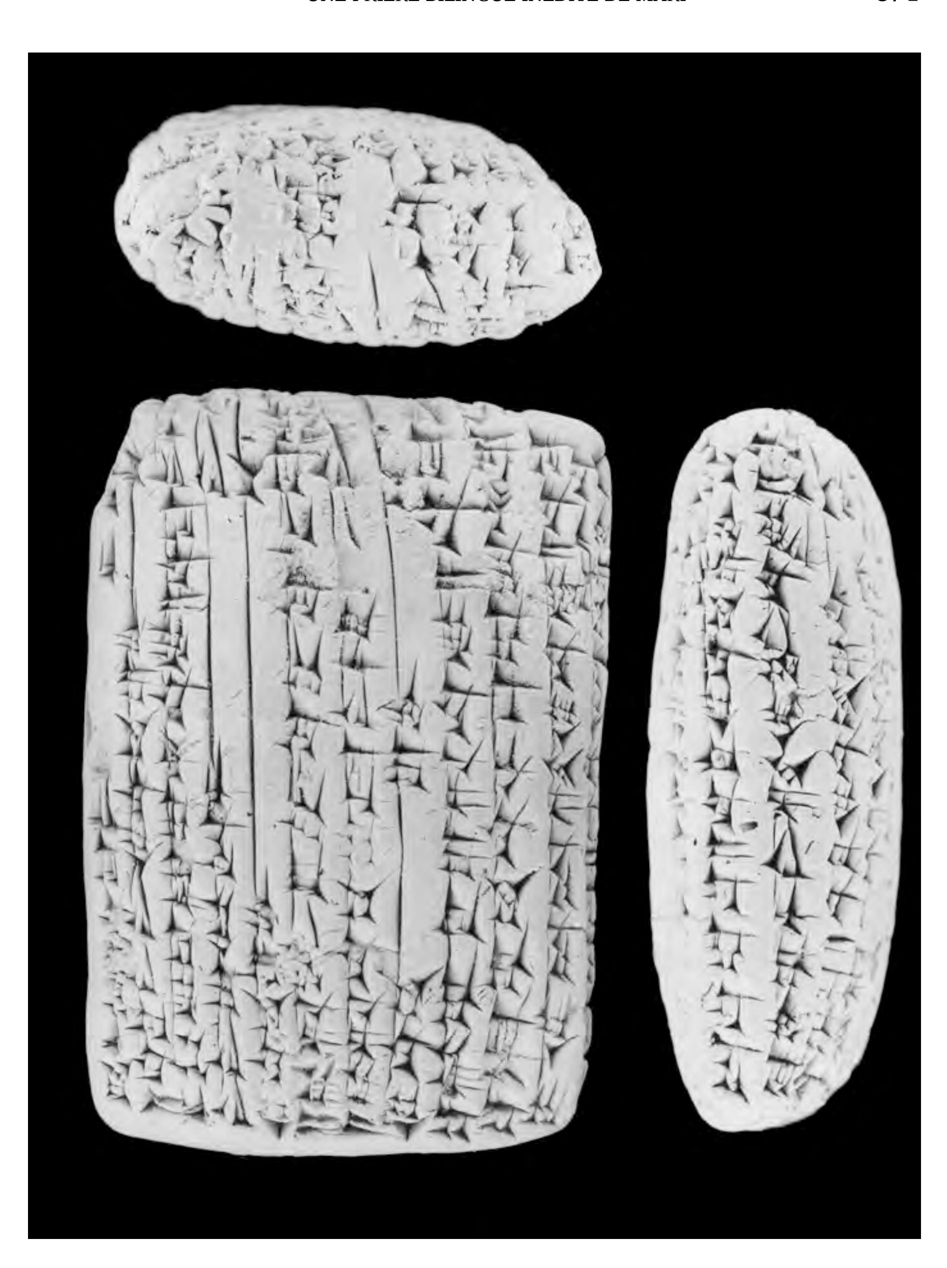
104 Pour cette équation avec le terme akkadien pour « larmes », cf. *OECT* VI 19, face, col. v. 5 ; d'après J. KRECHER, *Sumerische Kultlyrik*, Wiesbaden 1966, p. 90-91.

105 KRECHER, *op. cit.* (n. 104), p. 88 et 90.

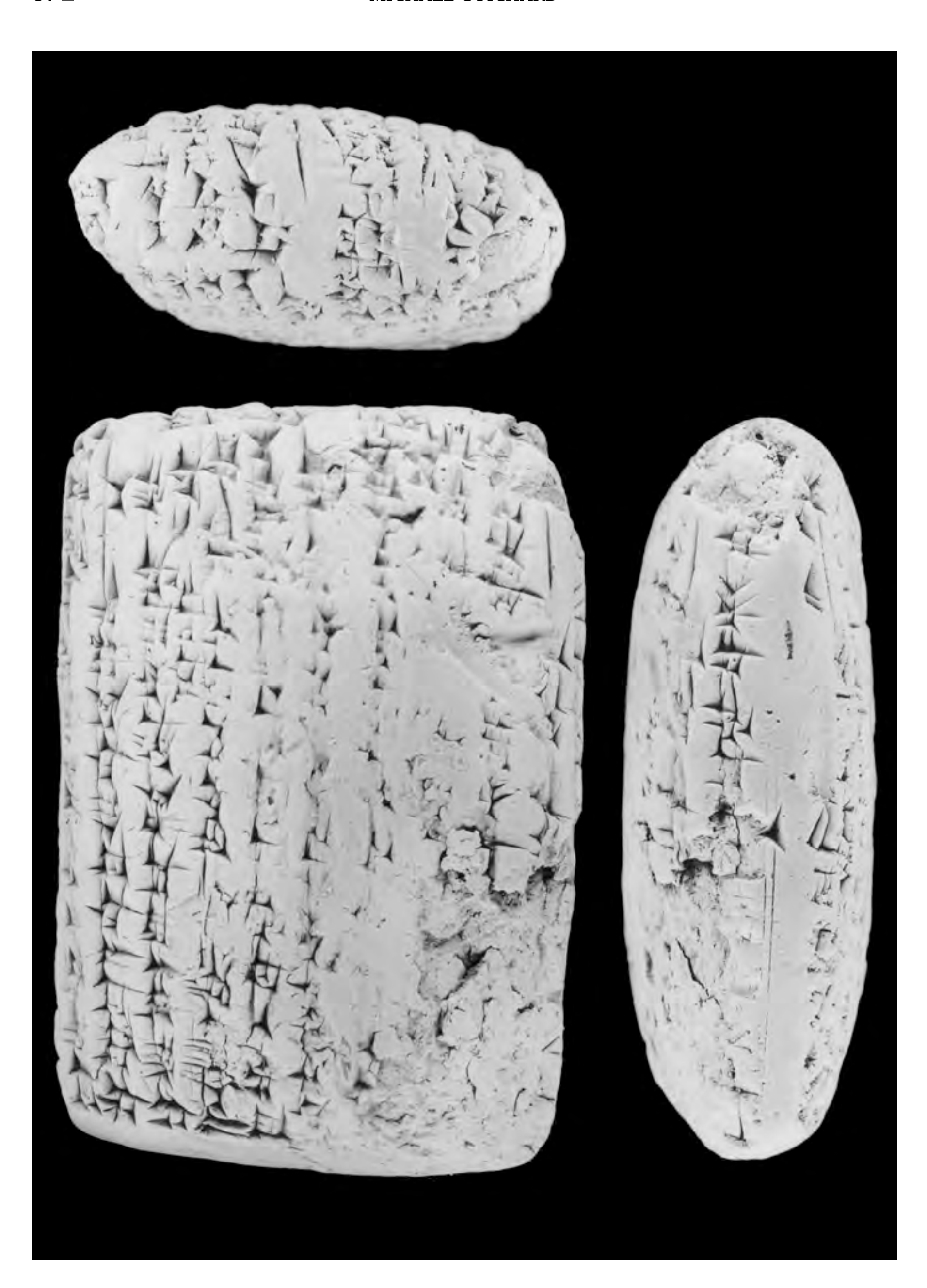
106 KRECHER, *op. cit.* (n. 104), p. 91.

107 Pour ce préfixe verbal, cf. B. JAGERSMA, *A Descriptive Grammar of Sumerian*, 2010, p. 513-516.

108 Le sumérien du texte de Mari pourrait se comprendre comme une interjection : « Voilà donc comment m'a traité mon dieu ! Arrête/Assez (til) ! » Comme l'akkadien n'en tient pas compte, cette solution est très peu probable. Finalement il pourrait s'agir d'un commentaire indiquant que le texte est « complet ». Par exemple, à la fin d'une des versions de la pseudo-inscription de Lugal-ane-mundu le scribe a écrit al-til « c'est complet » (PBS 5 75). Mais cette hypothèse est aussi douteuse puisque nous avons une idée par les parallèles de la manière dont devrait se finir le texte et ti-la ne devrait être mentionné qu'une seule fois après la dernière ligne.



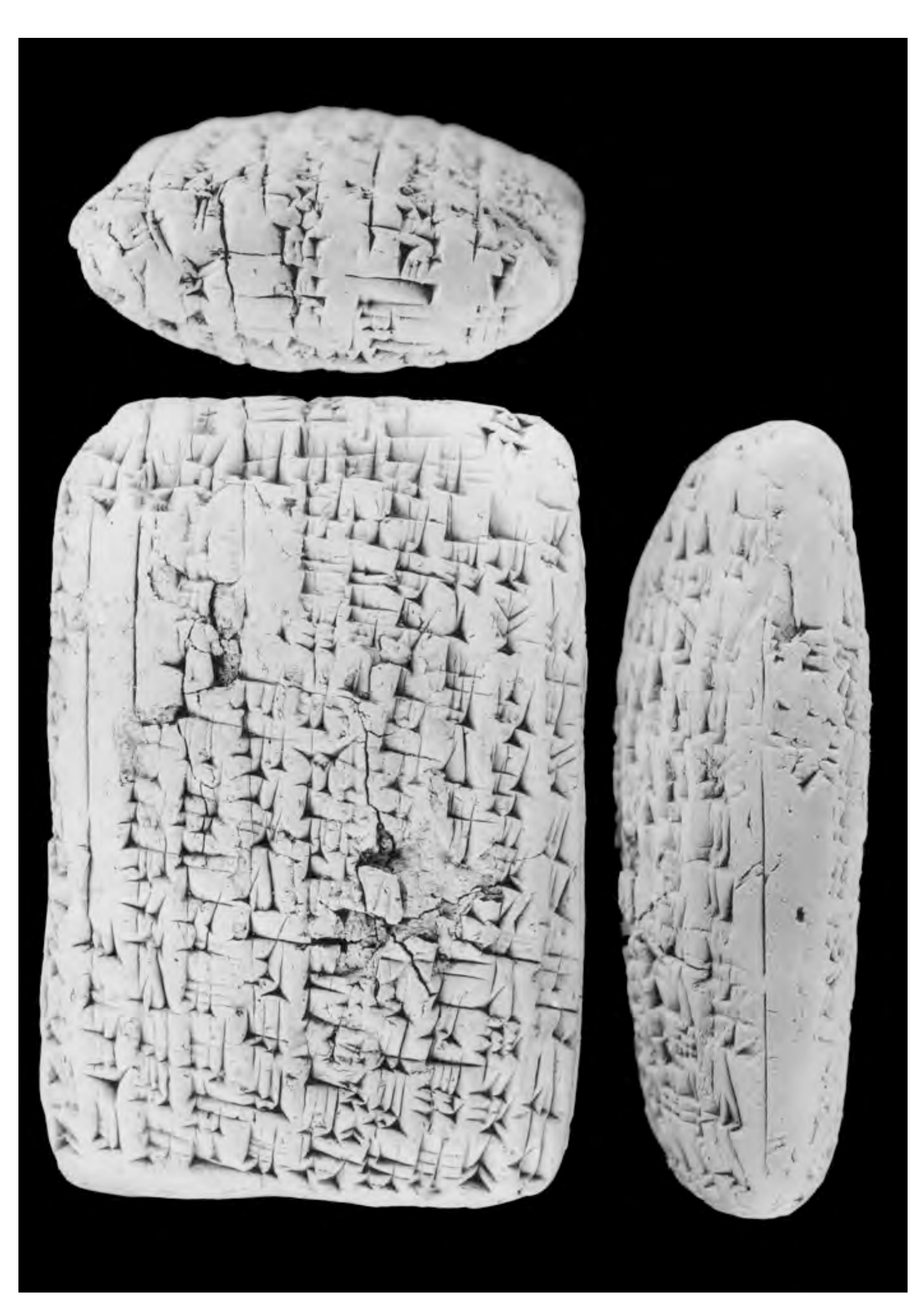
A.2789 face.



A.2789 revers.



A. 2788 face



A.2788 revers

Lexique sumérien du psaume de Mari

a-ga-ri-in [a-garim] = *agarinnum* (A : 3) = « matrice »
a-na = *mīnum* (A : 1, etc) « quoi ?»
ak = *epēšum* (B : 18, 20) « faire »
da-am [dam] = *aššatum* (A : 8) « épouse »
dam$_2$-ga-ra [dam-gara$_3$] = *tamkārum* (A : 4) « marchand »
di-im [dim$_2$] = *banûm* (A : 3) « fabriquer, concevoir »
di.l [ti.l] = *wašābum* (B : 11) « s'asseoir, résider »
diĝir = *ilum* (A : 1, etc) « dieu »
du-mu [dumu] = *mārum* (A : 8) « fils »
du$_3$ = *epēšum* (A : 1, etc) « faire »
e [a] = *mû* (B : 16, 19) « eau »
e-ri-in [^{ĝiš}erin] = *qablītum* (A : 4) « balance »
e-tu-re [e$_2$-tur$_3$-ra] = *tarbaṣum* (B : 12) « enclos »
(e)-me$_2$-s [amaš] = *supūrum* (B : 13) « bergerie »
e-ze [udu] = *immerum* (B : 13) « mouton »
ge [ĝa$_2$-e] = *anāku* (A : 1, etc.) « moi »
ge-me$_2$-na-mu [ĝa$_2$-e-me-en-na-ĝu$_{10}$] = *anāku* (A : 5, 6) « moi-même »
gi.in = *kīnum* (A : 7) « solide »
gu [gu$_4$] = *alpum* (B : 12) « taureau »
i-mi-du-du [ama-a-tu-da] = *dušmum*[109] (A : 5) = « esclave né à la maison »
k-še [keše$_2$] = *kalûm* (B : 12, 13, 14) « tenir attaché, garder »
ku [ku$_4$] = *târum* II (A : 9, 10)[110] « revenir, transformer »
ku(-u$_2$) [gu$_7$] = *akālum* (B : 15, 17) « manger »
la [la$_2$] = *šaqālum* (A : 8) « peser, payer »
lu [lu$_2$] = *ša* (A : 3) « celui qui »
lu-e-rin-na [*lu$_2$-^{ĝiš}rin-na] = *nāši qablītim* (A : 4) « porteur de la balance »
me [ĝa$_2$-e] = *anāku* (B : 11) « moi »
mu-uš [ĝeš$_3$] (?) = *išarum* (A : 2) « pénis »
na [naĝ] = *šatûm* (B : 16, 19) « boire »
ni [niĝ$_2$] = *mimma* (B : 14) « quelque chose »
ni [ni$_2$] = *ramānum* (B : 15, 16, 17, 19) « soi-même »
pa [pad$_3$] = *watûm* (B : 15, 16, 17, 19) « trouver »
sa$_3$.k [sag$_{10}$] = *damqum* (B : 14) « bon »
su-bu.r [subur] = *wardum* (A : 6) « esclave »
ša-ap [šag$_4$] = *libbum* (B : 11) « cœur, intérieur »
še-la [isiš-la$_2$] = *dimtum* (B : 11) « pleurs »
ti- [ḫe$_2$-] = *lu / li-* (A : 8) marque de l'optatif
ti.l = *wašābum* (A : 7) « habiter, vivre dans »
ti.n [ti-in] dans mu-uš-ta ti.n (?)= *walādum* (A : 2) = « engendrer »

---

109 Non pas *dušmû* comme restitué dans CDA, p. 63.
110 Les parallèles laissent plutôt supposer une équivalence kur$_9$ = *turrum.*

tukul = > tuku	= *rašûm* (B : 14) « posséder »
u$_2$	= *akalum* (B : 15, 17) « nourriture »
u$_4$-mu-un [umun]	= *bēlum* (A : 7) « seigneur »
uš	= *išdum* (A : 7) « fondation, base »

SUMMARY

This article presents two unpublished tablets from the palace of Mari, which contain a bilingual (Sumerian and Akkadian) penitential psalm. This texts provides new insights into the religious concepts in Mesopotamia at the beginning of the second millennium BCE.

ENTRE FAUTE ET PÉCHÉ, REGRET ET REPENTIR…*

Jean-Marie Durand, IPOA du Collège de France, UMR 7192

Dans le monde tel qu'ils l'ont organisé, à en croire le poème de l'*Atra-hasîs*, les dieux mésopotamiens avaient réservé comme part à l'humain le travail et la mort[1]. Les dieux ont, effectivement, au moins pour certains textes littéraires de cette civilisation[2], un net idéal d'ataraxie, avec la volonté de dormir leur éternité pendant que les hommes accomplissent le travail nécessaire à la bonne marche du monde. Il est bien connu, effectivement, que le terme *dullum* peut avoir le sens à la fois de « travail humain » et de « service divin », le premier fournissant de quoi accomplir le second.

L'action étant dans cette conception un fait essentiellement humain[3], tout manquement et toute erreur devraient être avant tout, voire uniquement, la part des hommes ; si regret d'une action commise il doit y avoir, c'est donc plutôt chez les humains qu'il convient de le chercher. Les dieux, en revanche, ne sont pas, ou peu, exposés à de tels échecs, à moins de prendre des décisions aux conséquences néfastes pour eux, comme la destruction de l'humanité pourvoyeuse, lors de divers fléaux dont le déluge, mais l'un d'entre eux se charge alors de prendre les précautions qu'il faut.

---

* Pour cet article, j'ai eu recours aux fiches du *Dictionnaire de Babylonien de Paris* (*DBP*), dont le vocabulaire repose sur le dépouillement des textes de Mari (XVIIIe siècle av. n. è.) et qui, en beaucoup de cas, permettent une discussion à partir d'un état du lexique paléo-babylonien plus ancien que celui des dictionnaires standards de l'akkadien à notre disposition (*CAD* et *AHw*).

1 Cette vision plutôt négative de l'univers a été examinée à propos de la notion du Paradis pour montrer que cette dernière ne concernait pas du tout la mentalité mésopotamienne. Cf. ma contribution, J.-M. DURAND, « Le mythe impensable d'un paradis mésopotamien », *JA* 300, 2012, p. 545-562.

2 La civilisation cunéiforme s'étend sur 3 millénaires et présente de ce fait une grande diversité, selon les moments et les lieux. Le corpus envisagé par cette conception appartient à la littérature mythologique, et représente une élaboration très littéraire ; il n'est pas sûr que toutes les parties de la société aient eu cette approche de la divinité, car une épithète constante d'Enlil est, par ailleurs, *pâlilum* « celui qui garde les yeux ouverts », ce qui donne l'image d'un dieu toujours vigilant. Il faut tenir compte, en outre, du fait que les textes mythologiques dont on fait tant de cas (surtout dans les études de religion comparée) sont très mal situables dans la société ou la religion mésopotamiennes et sacrifient grandement aux nécessités de l'étiologie, ce qui entraîne beaucoup de « remotivations ».

3 On remarque que, si le roi est souvent divinisé ou considéré comme un être à part et qui cotoie, pour ne pas dire plus, l'essence divine, son idéal n'est certes pas celui de l'inaction. Il serait plus un super-homme qu'un dormeur ou un penseur, même si les textes le représentent souvent comme « à l'écoute » des directives divines.

— Ces généralités acquises, un point de méthodologie est nécessaire.

Cet ancien vocabulaire sémitique que l'on peut atteindre par les textes de Mari a, par rapport à notre époque, une antériorité de quatre millénaires. Certains schémas consonnantiques perdurent assurément dans d'autres langues d'aujourd'hui, apparentées génétiquement au babylonien ; pourtant, le sens ou l'emploi des termes que convoient ces « racines » sémitiques a beaucoup changé au fil du temps et, de plus, nous avons des conceptions banales, sans doute, aujourd'hui, mais totalement inconnues à cette haute époque.

Or beaucoup d'études actuelles exploitent en fait les équivalents modernes donnés pour les termes anciens par les dictionnaires alors que les mentalités sont totalement hétérogènes.

Ainsi dans le dictionnaire akkadien-allemand[4], p. 373 *s. v.* « Sünde, » ne trouve-t-on pas moins de 8 termes[5] avec leurs variantes et *s. v.* « Sünder » 5 termes[6] avec leurs variantes. À première lecture, on aurait donc l'impression d'une nomenclature très riche. On pourrait, ainsi, supposer l'existence d'une casuistique du péché dans la société d'expression babylonienne, chaque terme ayant naturellement sa spécificité. On devrait envisager, en outre, que chaque sorte de faute, convoie son propre mode de réparation.

Les traductions données par les dictionnaires ne sont cependant, le plus souvent, que contextuelles, alors que nos langages modernes sont beaucoup plus complexes et surtout riches d'associations philosophiques, héritées d'un long passé, nourries de multiples discussions contradictoires. La notion ancienne implique certainement, en elle-même, bien moins mais aussi parfois bien plus que le terme actuel. Ainsi, les concepts de « péché » ou de « repentir », manipulés par un moderne, ne sont pas innocents d'implications qui auraient bien étonné un babylonien pour qui l'intention n'avait en général que peu à voir avec l'acte proprement dit[7].

En fait, le plus souvent, plutôt que le terme tout englué de sa sémantique moderne que fournit le dictionnaire, c'est *une traduction par la négative* qui convient le mieux à l'approche du concept ancien.

Trois exemples suffisent pour illustrer cette différence.

Dans le langage juridique, *bulluṭum* ne signifie pas simplement « faire vivre » mais plus exactement « ne pas faire mourir » ; plutôt que la notion de « grâcier » le sens du verbe est donc « ne pas exécuter ».

De même, dans le langage de la diplomatie, *salâmum* ne signifie pas « faire la paix/être en paix avec » mais très exactement « au terme d'un

---

4 Th. R. KÄMMERER et D. SCHWIDERSKI, *Deutsch-Akkadisches Wörterbuch*, AOAT 255, Münster 1998.

5 *Arnum* (*annum*), *ennetum*, *gillatum*, *ḫiṭītum* (*ḫīṭum*), *namtaggû*, *nerṭû*, *pippillû*, *šettu* (*šēṭum*).

6 *bēl arnim*, *bēl gillati*, *ša* (lú) *ḫaṭê*, *ēpiš ennēti*, *ḫaṭṭā'u* (*hâṭûm*).

7 C'est du moins l'impression que l'on retire de la lecture du *Codex* de Hammu-rabi où le médecin maladroit, p. ex., se voit puni selon ce qu'il est convenu désormais, semble-t-il, d'appeler des « peines réfléchissantes ». Cf. cependant, ci-dessous, ce qui est dit à propos du terme *rasibtum*.

accord (souvent juré), convenir de ne pas se razzier mutuellement ». C'est donc plutôt un « pacte de non-agression » (pour diverses raisons) que « le fait d'établir la paix », lequel supposerait un accord *après* une guerre et l'établissement de stipulations précises *pour retrouver la paix*, ce qui ne semble pas avoir été le cas pour ceux avec qui on a des *salîmâtum*.

Enfin dans le langage sociétal, la racine *DMQ* désigne à l'époque amorrite le bien social, « être amical, rendre service » (en opposition à *ṬûB* qui signifie « être agréable » et spécifie le « bonheur personnel »). De même son antonyme *NṬ'* désigne-t-il le « respect humain », la « honte du qu'en dira-t-on ».

Chaque fois qu'on le peut, il faut donc rechercher l'*utilisation réelle* du terme dans ses emplois normaux et courants.

A) LES TERMES POUR « PÉCHÉ »

Il existerait donc pour désigner le péché plusieurs termes : à l'époque ancienne, il faudrait tenir compte surtout de *hîṭum* et d'*arnum*, pour nous en tenir au babylonien classique. Dans les textes du Ier millénaire, comme le rituel *Šurpu*, il y a de plus une ribambelle de termes qui représentent une stylistique accumulative, typique de l'époque.

a) La notion de faute et de manque

Le terme babylonien que l'on traduit normalement et couramment par « péché » est *ḫiṭûm*[8], dont la racine *ḪṬî* est bien représentée dans les autres langues sémitiques, comme l'arabe ou l'hébreu.

Cependant son emploi dans les textes de Mari de l'époque paléo-babylonienne ne désigne pas le « péché » personnel mais en fait « la perte matérielle ». Un tel sens se retrouve nettement dans une lettre de Mari[9] :

> Depuis la mort de NP, soit 2 à 3 mois, dame NP_2 [l'épouse] a administré sa demeure à sa guise ; depuis la lettre de mon seigneur, j'ai fait entrer au palais NP_2 et 7 jarres d'huile de 1re qualité *aššum ḫîtim* et tout le stock je l'ai mis sous clef.

Dans cette lettre, *aššum ḫîtim* signifie à l'évidence « à cause du gaspillage ». *Ḫîṭum* indique ici que la dépense pouvait être faite n'importe comment. Elle est de façon normale imputée à la maîtresse de maison qui était en charge du train de maison, et dont le *Codex* de Hammu-rabi prévoie la mauvaise gestion ; ce texte emploie pour noter cette « dépense déraisonnable » le terme révélateur de *suppuhum*, « disperser »[10].

---

8 *CAD* H, p. 210 ; *AHw*, p. 350.

9 A.4526 : 11.

10 Ce sont les articles bien connus du *Codex* de Hammu-rabi § 141, 143. On note que, dans ces articles, la femme est décrite comme ayant l'esprit tourné vers le dehors (*waṣiat*) et causant la faillite de son époux, donc sa déchéance sociale.

Le verbe lui-même, *haṭûm*, a de façon compréhensible le sens premier, non pas de « pécher », mais de « rater une entreprise, ne pas s'occuper de quelque chose ou de quelqu'un quand il le faudrait[11] ». Ainsi, trouve-t-on dans la lettre de Mari A.482 :

> Zimrî-lîm, lorsqu'il montera [chez nous], il ne nous ratera pas[12] ; donnons Iškur-Addu [le fauteur de troubles] à Itûr-Asdû [le représentant du roi]

ainsi que :

> ils ne feront pas faute de te tuer[13]...

La traduction en français « ils ne feront pas faute de » garde d'ailleurs un emploi du terme « faute » qui le met en relation avec le vieux français « faillir » au sens de « tomber » , lequel n'a pas toujours eu le sens moral, prédominant dans l'usage actuel.

La forme II (Pi'el) *ḫuṭṭûm* qui n'était connue des dictionnaires qu'à l'époque récente (néo-babylonien[14]) avec le sens de « causer un tort matériel », ne représente pas une évolution sémantique, mais se trouve désormais attestée dès l'époque paléo-babylonienne pour décrire les rapports entre Mari et Babylone, comme le montre *ARM* XXVI 449, où « commettre un péché » n'a effectivement aucun sens ; il faut comprendre « commettre une agression à l'encontre de ...».

> Depuis toujours cette demeure [= Babylone] a-t-elle *uḫaṭṭi'* envers la ville de Mari et entre la ville de Mari et Babylone existe-t-il un *ezibtum* (= « contentieux, solde d'une dette », 'ZB)?

De la même façon trouve-t-on dans la bouche de Hammu-rabi, *ibid.* l. 21 :

> Il n'y a pas de *ḫîṭum* ni de *rasibtum* de ma part à son encontre.

Le terme de *rasibtum* désigne le coup que l'on peut porter à quelqu'un, mais sans intention délibérée[15] et dont, en définitive, on ne doit pas tenir rigueur à son auteur[16]. Cela indiquerait donc que le *hîṭum* s'oppose au *rasibtum* par le fait qu'il serait assumé, ce qui peut expliquer son évolution

---

[11] Il est intéressant de voir qu'en arabe la racine *ḪṬY* (*ḫatā*) signifie « se tromper, commettre une erreur ; manquer un but » outre « commettre une faute morale ».

[12] = *ûl iḫaṭṭi'am-ni'âti.*

[13] Lettre de Mari, A.1017 : 13-14 : *ù napišta-ka ana dâkim ûl i-ha-aṭ-ṭú-ma.*

[14] *CAD* H, p. 158a « (NB only) ».

[15] À la différence de *dâkum*. Ce terme qui signifie encore dans certains contextes nets, « porter un coup » (comme dans *damdam dâkum*, « infliger une défaite ») avait le sens de « battre » comme le prouvent l'hébreu DWK « piler» ou l'arabe *dāka* « briser » qui lui sont apparentés. Ce fait de frapper était manifestement ressenti comme un acte volontaire, susceptible d'aller jusqu'à donner la mort. Contextuellement *dâkum* (*duâkum*) signifie d'ailleurs bien « donner la mort » en akkadien.

[16] Pour ce sens, cf. D. CHARPIN, « "Lies natürlich…", A propos des erreurs de scribes dans les lettres de Mari », *in* M. DIETRICH & O. LORETZ (éds.), *Vom Alten Orient zum Alten Testament, Festschrift für Wolfram Freiherrn von Soden zum 85. Geburtstag am 19. Juni 1993*, AOAT 240, Neukirchen-Vluyn 1995, p. 43-56.

vers le sens de « péché ». Il s'agit-là en fait d'une évolution secondaire, puisque ce n'est qu'une opposition d'emploi qui donne aux termes leur inflexion sémantique[17].

C'est surtout, en fait, le substantif féminin *ḫiṭîtum* qui est employé par la langue de Mari : mais ce terme fonctionne avec le sens contextuel de « manquement (à sa tâche, à son devoir) par négligence » ; on l'utilise donc avant tout pour désigner un « ratage de mission administrative » ; il s'agit surtout du manquement dans un devoir envers le roi, qui a fait que l'on n'a pas eu la conduite que le monarque était en droit d'attendre.

Cela est important pour comprendre les verbes qui sont censés minimiser (ou excuser) cette « faute » et dont les traductions courantes actuelles donnent un sens « dramatisé ».

— On trouve ainsi assez souvent avec *apâlum* : « Il va se produire un *ḫiṭîtum* et ensuite (à) mon seigneur *ûl appal.* »

On rend cette expression d'ordinaire par « je ne saurai quoi répondre à mon seigneur », ce qui revient à dire en français « je ne saurai quelle excuse trouver ». En fait le sens propre d'*apâlum* est « parler après quelqu'un[18] », ce qui revient à dire « ne pas refuser le dialogue » et, naturellement le plus souvent, « exaucer la demande » ; ce sens de « répondre oui », qui résulte de la plupart des exemples, ne signifie jamais, comme

[17] Le verbe *rasâbum* signifie lui-même, en effet, normalement « frapper » (il a pour équivalent dans les lexiques *dâkum*, qui n'a le sens en akkadien de « tuer », que secondairement) ; ce n'est qu'en paléo-babylonien, surtout de Mari, semble-t-il, qu'un sens lénifiant lui a été donné, sans doute dans un effort pour régler les affaires relevant du droit du sang (ou de la « vengeance »-*niqmum*) qui ont occupé les esprits à l'époque amorrite, en établissant une hiérarchie des conséquences des coups et blessures ; cf. mon article, J.-M. DURAND, « La vengeance à l'époque amorrite », *in* J. M. DURAND et D. CHARPIN D. (éds.), *Florilegium marianum VI, Recueil d'études à la mémoire d'André Parrot*, Mémoires de N.A.B.U. 7, Paris, 2002, p. 39-50, à propos de *ARM* XXVI 434. Le fait que le roi de Mari se réserve d'infliger la mort en ne la laissant plus à la discrétion de l'initiative privée montre bien qu'on avait engagé une réflexion au sujet des coups et blessures et le sens affaibli donné à *rasâbum*, « donner un coup (mortel) sans intention de tuer », doit en être un écho. On peut certainement s'interroger sur la nécessité de poser deux verbes *rasâbu* comme le fait *CAD* R, p. 180, qui recourt à un *rasâbu B*, « to err, to bungle [« faire avec incompétence »] ». Il est évident que dans *AbB* 10 192 *rasâbum* n'a le sens de « se tromper » que parce qu'il est utilisé avec l'expression *ina la idim*, « sans réfléchir (aux conséquences) ». Ce n'est que dans le texte de Mari que *rasâbum* note réellement une faute involontaire ; on devrait donc traduire *irsub* dans A.427 par « il a fait une bourde ». Dans les textes de lois, *risbatum* doit être sans doute considéré, malgré *CAD* R p. 374b-375a qui maintient le sens de « bagarre» (*brawl*), comme l'écho des influences amorrites.

[18] Ce sens est particulièrement visible en ce qui concerne l'*âpilum* d'un dieu, traduit généralement par « répondant », traduction médiocre car « répondant » en français est un terme juridique qui signifie « garant », ce qui serait un contre-sens dans ces contextes ; il ne s'agit pas, non plus, de celui qui exprime la réponse du dieu, comme cela est (trop) souvent cru, car c'est le devin qui en est chargé ; il s'agit de celui qui *prenant la parole après* le devin, amplifie le verdict de ce dernier par un discours articulé qui peut aller de ce fait jusqu'à avoir un ton de prophétie. En fait l'existence du verbe *apâlum* ne fait sans doute que refléter une pratique ancienne de respect de la hiérarchie dans la prise de parole.

pourrait le faire croire l'expression française, « trouver une réponse à quelque chose », donc « s'expliquer, se justifier ».

S'il s'est produit un *hiṭîtum*, soit « un manque dans le stock », le fonctionnaire ne pourra pas, en effet, « répondre à la demande royale », ce qui signifie qu'il se trouvera dans l'incapacité de fournir au roi ce qui lui fait besoin. « Ne pas répondre » équivaut ici à « décevoir ».

— L'autre expression par laquelle on peut justifier sa (non)-action contient le verbe *palâhum* : *bêlî aplah* est ainsi très couramment employé. Les dictionnaires rendent le verbe *palâhum* par « craindre ». En fait, le sens premier est celui d'« agir en serviteur, c'est-à-dire en laissant l'initiative à son supérieur » ; ce sens premier de « ne pas se comporter en maître » explique son emploi très courant dans les textes d'Émar pour indiquer que l'on se trouve désormais « au service de » quelqu'un[19]. Traduire par « craindre » donne l'image d'une société bloquée et paralysée, dans la crainte perpétuelle de l'action, ce qui n'est pas le cas.

Si *ḫîṭum, ḫiṭîtum* signifient en fait « ratage d'action », ce n'est donc que par une précision secondaire (*endyadis*) que la valeur morale du terme apparaîtra. De fait, *ḫîṭum, hiṭîtum* font couple avec *gullultum* et c'est de cette façon qu'est indiquée l'action mauvaise. C'est donc *gullultum* qui dans l'ancienne langue convoie au propre le « désir de mal faire », la « volonté perverse » et qui précise la tonalité morale de la faute :

Ainsi trouve-t-on dans une lettre de Mari : « Il n'y a pas chez mon seigneur de *gullultum* » pour signifier que le roi de Mari n'a pas le désir d'opprimer son partenaire[20].

On touche là à un fait important pour l'histoire des idées : les textes religieux de l'akkadien où les dictionnaires ont trouvé les termes qui signifient « péché » utilisent en fait le *vocabulaire propre au service royal* pour exprimer celui de la divinité, le second se conformant sans doute au modèle du premier. Cela concorde tout à fait avec le fait que la plus explicite mission prophétique que nous ayons décrit en réalité le travail confié par le roi à un administratif[21], de la même façon que le service du roi donne lieu à la rédaction de vrais psaumes de louanges au XVIIIe av. n. è[22]. On peut naturellement imaginer l'inverse, qu'on s'adressait au roi comme on le faisait pour une divinité, mais cela revient à supposer la disparition de

---

[19] Cet usage doit refléter l'usage de sociétés qui donnaient le primat à l'initiative tout en reconnaissant une hiérarchie dans le domaine de l'action.

[20] A.481 : 12. Le contexte est : « Il n'y a pas chez mon seigneur de désir de nuire (*gullultum*). Votre traité est inchangé ; le propos (*ṭêmum*) (en) est celui d'avant, celui dont vous vous êtes entretenus avec mon seigneur. Il y a nul changement (*mimma šanîtum*) dans le cœur de mon seigneur. » Le fait de « changer son *ṭêmum* » signifie en effet « se raviser », cela toujours dans un sens péjoratif, et c'est *sahârum* (« revenir [à la raison, donc à l'état primitif] ») qui convoie des notions positives.

[21] Cf. *ARM* XXVI/1, p. 378, la citation de A.450 : « Mon seigneur m'a installé à une trop lourde tâche; je n'(en) ai pas la force ; (c'est) comme Dieu (qui) appelle un humain : maintenant, moi, ver des bas-fonds, mon seigneur m'a touché le menton, ce qui est le propre de sa divinité, et il m'a envoyé chez les hommes » (trad. corrigée sur une idée de K. VEENHOF, « Mari A 450:9 f. (ARM 26/1, p. 378 note 13 », NABU 1989/40).

[22] Cf. *ARM* XXVI/1, p. 379.

toute une littérature antérieure dont nous n'aurions plus les traces. Il est néanmoins intéressant de constater que le vocabulaire utilisé dans les deux registres, le royal et le divin, est le même.

On comprend donc que le couple de termes *gullultum u hiṭîtum* devienne ensuite typique du vocabulaire religieux, le terme général de « manque » étant spécifié par son association avec un vocable non ambigu.

b) Le terme courant pour « faute morale » à l'époque ancienne (et Mari n'y contrevient pas) est en fait *arnum* et et c'est *bēl arnim*[23] qui désigne le « pécheur ».

Quelques exemples montrent ce qu'est un *arnum* et le fait qu'il s'agit de quelque chose d'éminemment blâmable :

> TCL 20 94 (lettre OB) : « Pourquoi fais-tu sans cesse ce que Dieu ne permet pas ? Alors, tu ne manques certes pas d'aggraver ton *arnum* (*aran-ka*). »

A.488 (lettre de Mari, propos de Yarkab-Addu) :

> Or, moi, je n'ai pas fait porter la part de butin (*zittum*) de ton seigneur ni la tienne. Est-ce en cela que consiste mon *arnum* (*ina annêtim lû ar-ni*)[24] ?

A.258 (lettre DE Mari, d'Ibâlpêl depuis Babylone) :

> Je me suis dit avec crainte (*âdur*) : il ne faudrait pas que (*assurrê*) … , lui, ait une place assise et que j'aie un *arnum* avec mon seigneur[25].

Il est loisible de voir que le niveau de ces trois exemples n'est pas le même : si le premier (en provenance de la Mésopotamie irakienne) appartient tout entier au domaine du religieux avec sa référence explicite au divin, le second et le troisième (en provenance de Syrie) caractérisent en revanche des usages que nous dirions laïcs, A.488 renvoyant à l'ordre militaire (partage du butin) et A.258 à l'ordre social (étiquette). Les trois cas, de façon différente mais certaine, font référence en tout cas à un *code précis* auquel il convient de ne pas contrevenir. La situation est donc tout à fait différente de ce qui se passe avec *hîṭum* et *hiṭîtum*. On trouve d'ailleurs dans un texte le couple *arnum* et *hiṭîtum* :

> Je n'ai pas d'*arnum* ni de *hiṭîtum* envers mon seigneur[26].

Cette phrase représente bien les deux domaines sur lesquels on pouvait avoir quelque chose à se reprocher envers le roi.

— Il ne semble pas y avoir de verbe akkadien d'où dériver le terme *arnum* quoique soit attestée dans les textes d'El Amarna une forme verbale

---

[23] Pour cet emploi de *bêlum* qui ne doit pas être compris autrement que comme un démonstratif emphatique, cf. J.-M. DURAND, « Être chef d'un État amorrite », *in* L. KOGAN *et al.* (éds.), *City Administration in the Ancient Near East. Proceedings of the 53ᵉ Rencontre Assyriologique Internationale vol. 2*, Winona Lake 2010, p. 37.

[24] Ce propos est considéré comme un « bobard » (« fib », *sarrâtum*).

[25] *ar-nam, itti bêli-ia arašši.*

[26] A.4615 = *ana bêli-ia ar-na-am, ù hi-ṭì-tam ûl išu.* C'est le tout début d'une lettre de défense, après l'incipit de l'adresse.

enregistrée par *AHw*[27]; le mot, lui-même, en tout cas, se présente comme sans étymologie ni apparentement ; son équivalent sumérien constant nam-tag-ga, lui-même, est de formation ambiguë : seul le terme TAG « toucher » y est immédiatement compréhensible ; cela étant, il pourrait être interprêté comme « attouchement » (le péché défini par « le fait de toucher » ce qu'il ne faut pas) ou comme « coup du sort », selon le statut donné à nam-, préfixe (nam- sert à former des abstraits) ou substantif (nam = « sort, destin »). On remarque, cependant, que s'il s'agissait d'un abstrait, on s'attendrait à ce que le terme akkadien comportât un suffixe *-ûtum*, comme nam-lugal = *šarrûtum* « royauté » par rapport à *šarrum* « roi ».

L'incertitude sur l'origine du terme *arnum* vient sans doute de ce qu'il devait primitivement concerner un objet : on voit dans l'usage des verbes qui s'y rapportent que c'est quelque chose dont on peut défaire l'assemblage (*CAD* A/2, p. 297a-b avec *paṭârum*) ou, au contraire, qu'on peut apporter (WBL) ou enlever par arrachement (NSH), frottement (PSS), ou simplement défaire (PŠR). L'*arnum* a donc pu être primitivement une « tache » causée (ou censée être causée) par le contact (TAG) avec un objet, ou une matière sacrée[28] ; il signifierait donc plus à l'origine la « souillure par contact » que la faute morale. Dans les exemples akkadiens anciens documentés par Mari, le troisième montrerait la rupture de la confiance, donc des relations, entre le roi et son serviteur[29].

Comme pour *ḫîtum*, *ḫiṭîtum* le terme ne suffit pas pour désigner l'aspect moral de la faute, car dans l'expression courante par endyadis *arnum u*

---

27 Il s'agit de la forme permansive *ar-na-ku*, que *CAD* A/2, p. 295b range avec peu de raison au substantif. Le contexte est intéressant : *anâku arad kitti šarri u la arnâku u la haṭâku* = « Moi, je suis un fidèle serviteur du roi, non un traître (*amêl arni* signifie « traître », dans les textes d'El Amarna), ni quelqu'un qui ne remplit pas ses obligations ».

28 *Arnum* aurait ainsi la même dérivation sémantique que le terme « tache » en français. Ce dernier est un déverbal qui vient du verbe « tacher », lui-même provenant d'un latin vulgaire **tagicare* sur *tangēre* signifiant « toucher ». De ce fait, on pourait rapprocher pour son étymologie le terme *arnum* et le substantif *a-ra-na* attesté par un texte d'Émar comme on le trouve dans D. ARNAUD, *Textes syriens de l'Âge du Bronze Récent*, AuOr Suppl. 1, Barcelone, 1991, p. 16 (cf. *Ibid.*, n°14, n° 15 et parallèles) où *a-ra-na* lugal signifie quelque chose comme « caisse/trésor (pour le) roi ». C'est sans doute le même terme que le babylonien récent *arânu* qui désigne une « caisse », mais ce dernier représente sans doute un emploi désacralisé du terme. La racine 'RN aurait servi primitivement à noter la défense de toucher un objet d'accès réservé ; conceptuellement, *l'objet *arnum* serait comme l'*asakkum* qui désigne aussi bien le « trésor réservé au dieu » que le « tabou ». Il n'est donc pas impossible qu'il faille y ramener le terme hébreu *'ᵃrôn* qui désignait l'arche d'alliance dont le contact était si dangereux qu'on ne devait pas la toucher même involontairement, comme le montre l'anecdote d'Ouzzah selon 2 Samuel 6,6-7. En arabe, la racine *'RN* a des connotations très négatives (*'arana* « mordre », *'irān* « brancard mortuaire » [même emploi en néo-babylonien], *'arun* [plur.] « tanières de fauves ») qui pourraient se regrouper sous un sémantisme qui indiquerait le danger inhérent à un contact fortement déconseillé.

29 Le sens de « traître » pour *amêl arni* à El Armana garderait ainsi l'usage de *arnu* pour indiquer le fait de contrevenir au réglement juré et de devenir « infréquentable » (*vitandus*). Cf. note ci-dessus, la traduction de *ûl arnâku* « je ne suis pas un traître ».

šillatum, c'est le second terme qui désigne plus précisémment le « blasphème, le sacrilège[30] ».

Il existe une différence assez nette entre *ḫîṭum* et *arnum* :

— le premier terme désigne un acte (volontaire) qui ne porte pas du tout en lui un caractère moral, son féminin (*ḫiṭîtum*) étant réservé à noter une insuffisance de l'action ;

— le second suppose une rupture avec un code préétabli et c'est lui qui convoie la charge morale.

Ce qu'il ont en commun, néanmoins, c'est qu'ils n'ont pas de valeur en eux-mêmes et ils ont besoin d'être spécifiés par un autre terme qui souligne la portée du manquement : *ḫîṭum u gullultum / gillatum, arnum u šillatum*.

B) Les conséquences de l'acte mauvais

a) Dans le système akkadien, le terme qui désigne la faute en note aussi la punition. Cela est évident pour le terme d'*arnum* (svt. signifiant « pénalité ») mais aussi pour *ḫîṭum* ; le terme de *šêrtum* n'a en général plus que le sens de punition à Mari.

Tous ces termes sont employés de façon claire avec le verbe *emêdum* « infliger » :

> A. 55 « Hé bien, que mon seigneur n'inflige pas un *arnum* à cet individu[31], en sorte qu'après on ne me craigne plus (*adârum*) ! »

b) Le fait de commettre un péché comporte immédiatement sa punition ; cette dernière prend la forme d'une maladie, le plus souvent de peau, la lèpre, quelque chose que l'on ne peut cacher :

> Puisse Marduk le faire souffrir d'hydropysie, sa grande punition…

Souvent, on a l'impression que la lèpre est la *šêrtum* infligée par le dieu. Cela est normal dans la représentation mésopotamienne : celui qui a fauté est marqué par les dieux en colère et c'est le propre de la divination que d'indiquer quel dieu a touché fortement (*lapâtum*) le coupable.

Dès lors, quand le coupable supplie son dieu, on ne sait plus s'il demande à être libéré de la faute commise ou de ses effets. Sans doute était-ce du pareil au même.

C'est souvent à sa conséquence que l'on constate que l'on a fait le mal et l'on peut se demander dans quelle mesure ces textes ne sont pas à considérer comme une simple annexe des textes médicaux.

---

30 Le terme *šillatum* (sans étymologie reconnue) n'est pas attesté à Mari mais, à époque ancienne (dans la Diyala paléo-babylonienne), il signifie « négligence, non-respect » ; il serait dès lors à rattacher à la racine ŠLL « porter une main irrévérencieuse/agressive vers », verbe couramment traduit par « piller », le (butin) *šallatum* étant l'ensemble de ce sur quoi on a porté la main.

31 *U mimma awîlam šêtu bêlî ar-nam la immed.*

La situation est analogue à ce que constatent les rebelles lorsqu'ils voient s'avancer devant leurs murailles les armées des Assyriens. Dans le problème des *adê*, la faute est politique *et* morale. Le rebelle peut *regretter* ce qu'il a fait, mais envisage-t-il de *ne plus faire ce qu'il avait juré de ne pas faire?* Il ne fait que voir les conséquences de son action : c'est ce que l'on appellerait de nos jours une « contrition imparfaite », non pas le remords d'avoir commis le mal, mais la peur anticipatrice des flammes de l'assaillant assyrien (puis de celles de l'Enfer, dans la théologie chrétienne).

En fait, pour un Mésopotamien, il s'agit toujours d'une (mauvaise) espérance déçue : on dit d'ailleurs explicitement que le rebelle a mis sa confiance là où il ne le fallait pas. Ce dont il est puni c'est en fait de sa présomption, ce qui sous d'autres climats sera dénommé *hybris*, une démesure que l'on ne peut assurer.

C) Repentir et sentiments

Une des caractéristiques de la faute en Mésopotamie est qu'on peut subir les conséquences d'un acte mauvais sans s'en rendre compte, ni même l'avoir commis.

a) Ainsi trouve-t-on, dès les textes de Mari, l'affirmation que l'on peut supporter une malédiction inhérente à un acte dont on n'est nullement responsable, mais où l'on se retrouve impliqué par « solidarité[32] ».

b) Le cas, très courant, d'une souillure par contact involontaire, ce dont on a un exemple spectaculaire avec la malédiction qui s'attache à Ouzzah dans la Bible[33], n'en est, somme toute, qu'un cas particulier. C'est ce qui fait comprendre que, dans la mesure où l'on peut s'en rendre compte, les termes désignant la faute ont pour origine la désignation d'un « contact avec un objet dangereux ». Il s'agit là de conceptions qui remontent au-delà des origines de la civilisation proche-orientale et pour lesquelles nous ne disposons plus que de fossiles linguistiques, à base d'étymologies, voire de rapprochements ou de comparaisons anthropologiques, car le vocabulaire de la faute semble avoir été, petit à petit, récupéré pour désigner un mal-être désormais intériorisé, lequel n'est plus considéré comme un contact avec un monde où agissent des puissances hostiles et aveugles. C'est ce à quoi nos mentalités ont abouti aujourd'hui.

Dans ces conditions, peut-on parler réellement pour la Mésopotamie ancienne de « péché » et de sa conséquence, qui en est la marque, le « remords » ? Ou faut-il plutôt considérer que cette civilisation en est restée aux notions de « faute » et de « regret de l'action »?

---

[32] Cf. *ARM* XXVI/1, p. 27 ad n°84 et ARM XXVI/1 84 [A.2714]. Le résultat de l'interrogation oraculaire indique qu'un vœu (*qabûm*) aurait été fait à Sîn par Yasmah-Addu, lui-même, ou qu'une promesse (*nidnat pîm*) l'aurait été par son père Samsî-Addu.

[33] Cf. le passage de 2 Samuel 6, cité ci-dessus.

Ce qu'il est convenu généralement de dénommer « la confession des péchés » n'est qu'un genre textuel de la Mésopotamie récente. Il se présente, en outre, comme un « catalogue à l'aveugle » de tout manquement possible, dans l'espérance que sera ainsi identifié le manquement commis. On peut considérer cette énumération comme l'essai par un malade de tout remède connu dans l'espoir que l'un marchera, car l'identification d'un manquement pourrait permettre l'individualisation de sa prophylaxie. Il n'est pas sûr cependant qu'il ne s'agisse pas là de textes scolaires (compendiums), plus ou moins analogues aux « manuels de confession » d'antan, qui comportaient « toute faute envisageable » au regard des règles de conduite et son « tarif », mais pas nécessairement tout ce que l'on a fait. Il est, surtout, difficile de réaliser si pour un esprit mésopotamien l'identifi-cation du manquement (et son aveu) suffisait.

La souillure fait « se détourner » de son croyant le dieu personnel mésopotamien. On lui demande donc avec insistance de « revenir ». L'impression, de ce fait, est que le Mésopotamien persiste dans l'idée que le monde où il vit est intrinséquement mauvais et que seule la protection d'un dieu lui permet de s'en protéger. Si le dieu se détourne, l'humain est livré à une réalité méchante et source de malheur. Un individu sans son dieu à cette époque récente (Ier millénaire) est donc comme celui qui est hors la structure protectrice de son groupe à l'époque ancienne (IIe millénaire).

Par ailleurs, à aucun moment, on ne voit ces gens s'attirer des « mérites » : il n'est jamais question d'aumônes[34], pas d'adoption d'enfant pour un motif autre que celui d'acquérir un serviteur ou d'assurer après soi la survie du culte familial ; le bonheur (*ṬûB*) est une affaire qui semble surtout personnelle, et le terme que nous rendons d'habitude par « bien » (*DMQ*) n'est utilisé à époque ancienne que pour l'amitié entre égaux ou pour les services rendus à la communauté[35].

L'amour pour les humains semble exister surtout au niveau du désir : c'est ce qu'excite le *kuzbum*, la « vénusté », dont la racine *KZB* est celle qui a servi à former en arabe (*KŻB*) la notion de mensonge ou de tricherie[36].

---

[34] Il est à noter que la racine *ṢDQ* (uniquement sous la forme du substantif *ṣidqum* ou du permansif *ṣaduq*) n'est attestée que par des noms propres occidentaux, la racine étant inutilisée en akkadien. Rien ne prouve d'ailleurs que les termes formés sur *ṢDQ* ne sont pas tous à rapporter à la seule notion de justice, même si la compréhension de *ṣidqum* comme un nom divin est vraisemblablement fausse.

[35] Ainsi à l'époque de Mari, le *mudammiqum* peut-il désigner « l'ancien combattant ».

[36] Les dictionnaires akkadiens distinguent *kazâbu* qui serait un « cananaïsme » d'El Amarna, avec le sens de « mentir » et *kuzzubum* qui signifierait « luxuriant » et auquel il faudrait rattacher le substantif *kuzbum*. Les deux racines sont certainement, en fait, à ramener à l'unité et KZB (KŻB) signifie « parler ou agir de façon artificieuse ». L'expression de K. BALKAN, « The Idiom of the Old Assyrian Merchants », *Or. NS* 36 410 (n°36 : 13-15) *ana awîlî awatam kuzzubtam ištêt qarrib* a bien des chances de signifier simplement : « Dis aux gens ce qu'ils ont envie d'entendre ». L'éditeur *ibid.*, p. 411 traduit « one flaterring word ». Le *kuzbum* n'est donc pas la « beauté naturelle » mais celle qui est « apprêtée » pour séduire et un NP de Mari comme *ka-zu-ub-tum* signifie « aguicheuse » (coquettish, coquette) plutôt que « charmante ».

Sinon, semble exister la notion de « compassion », ou de « pitié », certainement une faiblesse de l'esprit pour une société guerrière. C'est de façon naturelle que ce sentiment trouve son origine dans la notion de « sein maternel » : les termes qui s'y réfèrent viennent effectivement de la racine *RḤM*, celle sur laquelle a été formé le terme « matrice ». Le sens fondamental de la racine devait être « ne pas utiliser sa prééminence ». Elle est bien attestée, sous des formes diverses, dans les noms de personnes comme Rîm-Anum (*rîmum*), Yarîm-Addu (*râmum*), Narâm-Sîn (*narâmum*), en partie d'origine occidentale d'ailleurs. Mais, plutôt que d'affirmer l'affection d'un dieu pour un humain, ces noms propres devaient plutôt souligner un rapport quasi-filial entre le croyant et son dieu, celui où l'un accorde sa protection et l'autre respect et obéissance.

C'est ce qui explique qu'un homme sans dieu est comme un individu sans société où s'intégrer.

EN GUISE DE CONCLUSION…

Il existe certainement dans le corpus mésopotamien du IIe et du Ier millénaires des termes qui notent la notion de faute, mais leur traduction dans une langue moderne leur donne trop souvent une interprétation qui découle des interprétations judéo-chrétiennes qui sont nôtres aujourd'hui. Il paraît hâtif, pour ne pas dire « fautif », de chercher parmi ces « fautes » ce qui correspond à ce que nous appelons « péché », puisque l'on chercherait en vain comment se dit « remord » (ou « repentir ») dans une des langues qui se sont exprimées en cunéiforme.

Une approche de cette problématique peut être trouvée dans un *hadith* musulman :

> « Oubay Ibn Ka'b posa la question à Mahomet : "Qu'est-ce qu'un repentir sincère ?" Il lui répondit : "C'est la cessation de tout acte infâme commis avec excès suivi de sincères prières de pardon à Dieu en t'engageant à ne plus y revenir" ». La citation est d'après Ibn Abi Hatim.

Ce texte est clair, mais postérieur à la grande révolution des mentalités qui s'est opérée à la fin du Ier millénaire av. n. è. où la religion était devenue non plus l'affaire du groupe ou de l'État, mais de la personne. Si les gens avaient eu peur, à certains moments précédents, des conséquences d'un acte, ils avaient alors consacré toute leur énergie à annuler ses conséquences ; on ne les voit nullement se poser alors la question de savoir s'ils ne le referaient jamais plus. Leurs « fautes » ne sont jamais que des « actes ratés » et semblent toujours estimées à l'aune de leurs conséquences, non en elles-mêmes. Une action réussie est, de ce fait, jugée bonne, d'où l'aspect choquant de certains récits qui semblent transgresser ce que nous appelons la « morale ».

Les textes de Mari fournissent des attestations de termes sémitiques plus anciennes que la plupart des corpus cunéiformes de l'Irak ancien. On voit,

dès lors, que le vocabulaire de la faute se constitue à partir d'un domaine très concret où l'on ne notait que la contiguïté avec un élément mauvais (*arnum*) ou un simple ratage de l'action (*hîṭum*, *hiṭîtum*). Cela découle de l'examen de l'entourage lexical ou de l'interprétation de fossiles linguistiques (comme l'hébreu '^{a}*rôn*). Ce n'est que leur juxtaposition avec d'autres termes clairement négatifs, mais non porteurs d'un sens moral, comme *gullultum* (« destruction ») qui leur a fait prendre la voie d'une intériorisation qui a conduit à une problématique morale qui s'est développée au cours du Ier millénaire.

Plus d'une fois, l'étude du vocabulaire de la haute époque nous a montré, cependant, que ce dernier semblait refléter des discussions sur les coutumes et une appréciation nouvelle des réalités de l'action, que nous ne soupçonnerions pas à la lecture des simples documents, lesquels ne parlent en fait que d'un événement précis, pas des généralités qui devaient rester, dans ces sociétés, du domaine de l'oralité et de l'accord entre membres du groupe. Cela montre que la seule documentation écrite ou factuelle ne suffit pas au travail de l'historien, au moins pour ce qui est de l'époque amorrite.

Mésopotamie

A.55, p. 385
A.258, p. 383
A.350 + A.616, p. 5
A.450, p. 382
A.481, p. 382
A.482, p. 380
A.488, p. 383
A.1017, p. 380
A.1258, p. 355
A.2788, p. 357-374
A.2789, p. 357-374
A.4526, p. 379
A.4615, p. 383
AO 4462, p. 221-222
ARM 5 87 (LAPO 18 1017) : 6, p. 4
ARM 10 73 (LAPO 18 1249) : 10-15, p. 9
133 (LAPO 18 1169) : 4-12, p. 6
134 + 177 (LAPO 18 1145), p. 4
ARM 26/1 259 : 5, p. 4
263 : 5-23, p. 4
279 : 7-8, p. 5
280 : 5-16, p. 5
ARM 26/2 449, p. 380
Atrahasis, p. 300-302
2 : vii 51, p. 78
3 : v 39-43, p. 75-76
Assurbanipal (Borger BIWA) : p. 18-20 ii 38 & ii 60-67, p. 28
: p. 28-29 ii 41-ii 66, p. 28
: p. 67-68 ix 68-74, p. 318
: p. 79 ii 57, p. 25
Balade des souverains …, p. 265
BAM 234, p. 229-231
Code de Hammurabi : l 92-li 23, p. 2
Cylindre B (Sîn-Šar-iškum) : 45, p. 22
Gilgameš XI : 102, p. 79
XI : 181-198, p. 75-77
Enlil et Namzitarra, p. 266-267
Erra I : 21, p. 85
IV : 104-111, p. 82-83
V : 6-10, p. 78
FM 2 50, p. 355
FM 7 8 : 10-23, p. 9
8 : 24-33 & 34-49, p. 10
38 : 1-10, p. 8
39 : 13-30 & 46-62, p. 7
FM 9 59 : 10-16, p. 352
64 : 9-10, p. 352
« Ištar Baghdad », p. 226-227
« Ištar reine de Nippur », p. 227
LAPO 16 248, p. 354
Le dieu Utu et le loup, p. 259
Le juste souffrant (Ugarit) [RS 25.460], p. 263-264
Ludlul I : 41-46, p. 235, 238
I : 49, 51-54, p. 235
I : 50, p. 240
I : 54, p. 239
I : 74, p. 237
I : 71-74, p. 239
I : 80-83, p. 238
I : 111-112, p. 238
II : 1-10, p. 236
II : 33-36, 38, p. 217
II : 34-40, p. 264-265
II : 72-74, p. 237
II : 75-79, p. 238
II : 84-49, 91-93, p. 237
II : 102-105, p. 239
III : 7-8, p. 239
IV : 37-41, 49-60, 69-70, p. 240-241
Ni. 13088 : 11-12, p. 354
níg-nam nu-kal, p. 266
OBTR 150 : 15-16 & 34-39, p. 356
Oshima P 1 (Marduk), p. 223-224
PIHANS 117 p. 394 : v 6-16, p. 3
RIMA 1 A.0.76.2 : 48-62, p. 297-298
A.0.78.1 : ii 14-20, p. 299
A.0.78.24 : 6-22, p. 298-299
RINAP 4 1 : iii 13-19, p. 26
33 : p. 17-25
34 : 12'-14', p. 27
60 : 6'-9', p. 16
98 : r. 30-35, p. 14
SAA 2 1 : 16'-17', p. 25
2 : 433-434, p. 20
6 : 414-415, p. 25
« Statue Cabane », p. 2
šu'ila Ištar 2, p. 224-225
TCL 20 94, p. 383
Théodicée… : 21-22 et 70-71, p. 244
76-77, p. 265
82-84, p. 265

UET VI/2 173 : 5-14, p. 354

Syrie et Palestine

KTU 1.3 : V 27-28, p. 98
Stèle de Mésha : 5-7, p. 52
Stèle de Mésha : 5, p. 319

Textes bibliques

Genèse
Gn 1-9, p. 199
Gn 9, p. 205
Gn 2-4, p. 325-341
Gn 17, p. 201, 203
Gn 22,12, p. 115-116
Gn 23, p. 205

Exode
Ex 4 : 24, p. 117
Ex 4 : 24-26, p. 314
Ex 12 : 23, p. 117
Ex 15 : 7-10, p. 313-313
Ex 32 : 12, p. 95
Ex 34 : 6, p. 62; p. 324

Nombres
Nb 5 : 1-11, 6 : 1-22, p. 123
Nb 5 : 2, p. 124, p. 126-136
Nb 5 : 4, p. 124
Nb 5 : 5-10, p. 132-136
Nb 5 : 6-12, 6 : 2, p. 124, p. 126-129
Nb 5 : 9-10, p. 124
Nb 5 : 29-30, p. 124
Nb 5 : 11-31, p.129-132
Nb 6 : 13, p. 124
Nb 6 : 21, p. 124
Nb 6 : 23, p. 124
Nb 6 : 27, p. 124
Nb 11 : 1-3, p. 169-171
Nb 11 : 4-34, p. 169-171
Nb 11 : 11-15, p. 167-168
Nb 11-26-29, p. 171-174
Nb 12 : 1-15, p. 169-171
Nb 25 : 1, p. 177-178
Nb 25 : 2, p. 178
Nb 25 : 3, p. 178-179
Nb 25 : 4, p. 179
Nb 25 : 5, p. 179-180
Nb 25 : 6, p. 180
Nb 25 : 7-9, p. 180-181
Nb 25 : 10-13, p. 181-182
Nb 25 : 14-15, p. 182-183
Nb 25 : 16-18, p. 183-184

Deuteronome
Dt 6 : 15, p. 319
Dt 6 : 15, p. 91
Dt 18 : 22, p. 320
Dt 29 : 23-27, p. 318

Juges
Jg 2 : 10-3 : 6, p. 53
Jg 3 : 12-15, p. 54

Samuel
2 S 24 : 17, p. 60 ; p. 316

2 Rois
2 R 14 : 25, p. 322
2 R 23 : 26, p. 58; p. 320
2 R 24 : 20, p. 319
2 R 24 : 21, p. 319

1 Chroniques
1 Chr. 9 : 1, p. 56
1 Chr. 16 : 14, p. 61
1 Chr. 21 : 1, p. 317
1 Chr. 21 : 14sq, p. 60
1 Chr. 21 : 17, p. 60

2 Chroniques

2 Chr. 12 : 1, p. 55
2 Chr. 21 : 16, p. 56
2 Chr. 25 : 14sq, p. 59
2 Chr. 26 : 19, p. 55
2 Chr. 28 : 1-5, p. 55
2 Chr. 28 : 11-13, p. 59
2 Chr. 29 : 10, p. 59
2 Chr. 30 : 8, p. 60
2 Chr. 30 : 9, p. 62
2 Chr. 36 : 9sq, p. 55

Psaumes
Ps 78 : 49, p. 99
Ps 110 : 5-6, p. 97

Qohélet
Qo 2 : 14, p. 277
Qo 3 :1-8, p. 282
Qo 3 : 14, p. 279, 282
Qo 4 : 17-5 : 6, p. 275
Qo 5 : 5, p. 272
Qo 5 : 6, p. 278
Qo 7 : 14, p. 282
Qo 7 : 16-17, p. 274
Qo 8 : 11, p. 280
Qo 8 : 12-13, p. 278
Qo 8 : 3-4, p. 277
Qo 9 : 11, p. 277
Qo 10 : 20, p. 277
Qo 11 : 9, p. 280

Esaïe
Es 5 : 25, p. 94
Es 30 : 27-32, p. 311
Es 43 : 18-19, p. 321
Es 63 : 3-4, p. 97
Es 64 : 11, p. 90

Jérémie
Jr 23 : 20 = 30 : 24, p. 320
Jr 26 : 3, p. 320; p. 323
Jr 26 : 9, p. 320

Lamentations
Lm 5 : 22, p. 90

Ezéchiel
Ez 3 : 17, p. 85
Ez 9 : 8, p. 84
Ez 13 : 13, p. 311
Ez 14 : 12-23, p. 79
Ez 18 : 5-9, p. 84 n. 41
Ez 21 : 8-9, p. 83
Ez 21 : 36sq, p. 51
Ez 33 : 7, p. 85

Jonas
Jon 3 : 8-10, p. 322
Jon 3 : 9-10, p. 323
Jon 4 : 2, p. 324

Habaquq
Hab 3 : 12, p. 97

Zacharie
Za 1 : 2, p. 31 ; 39
Za 1 : 3, p. 41
Za 1 : 15a, p. 39
Za 8 : 14-15, p. 105

Jubilés
Jub 10,11, p. 113-114
Jub 11,5.11.19-22, p. 115
Jub 15,31, p. 115
Jub 18,11-12, p. 115-116
Jub 19,28, p. 115
Jub 34,2-9, p. 111
Jub 48,2-4, p. 117
Jub 49,2, p. 117

Égypte

Mythe de la Vache du Ciel, p.139-140
Naos des décades, p. 141
papyrus Louvre E 32847, p. 142
papyrus médical Hearst 170 : 11, 15-16, p. 143
Contre Apion, p. 146
papyrus Jumilhac : II.5-17, p. 147-148

Grèce

Contre les Nations V, 5-7, p. 294
Des bienfaits VI, 23 : 1-2, p. 68-69
Description de la Grèce VIII, 25 : 3, 4 et 6, p. 288
VIII, 37, 2 et 8, p. 289
VIII, 37 : 9, p. 290
VIII, 42, p. 290
Euménides, p. 286
Énéide 12 : 848-852, p. 66
Hélène, p. 287
Heroïdes 7 : 126-135, p. 69
Histoire naturelle 35 : 141, p. 69
Histoire romaine : 8, 6, 2-6, p. 65
Hymne homérique à Déméter, p. 294
Métamorphoses 2 : 49-51, p. 67
2 : 612-613, p. 68
3 : 717-719, p. 67
Protreptique II : 12, p. 292
Stichus : 550-551, p. 67

Bd. 218 STEFAN ZAWADZKI: *Garments of the Gods.* Studies on the Textile Industry and the Pantheon of Sippar according to the Texts from the Ebabbar Archive. XXIV–264 pages. 2006.

Bd. 219 CARSTEN KNIGGE: *Das Lob der Schöpfung.* Die Entwicklung ägyptischer Sonnen- und Schöpfungshymnen nach dem Neuen Reich. XII-372 Seiten. 2006.

Bd. 220 SILVIA SCHROER (ed.): *Images and Gender.* Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art. 392 pages, 29 plates. 2006.

Bd. 221 CHRISTINE STARK: *«Kultprostitution» im Alten Testament?* Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei. 262 Seiten. 2006.

Bd. 222 DAGMAR PRUIN: *Geschichten und Geschichte.* Isebel als literarische und historische Gestalt. XII–424 Seiten. 2006.

Bd. 223 PIERRE COULANGE: *Dieu, ami des pauvres.* Etude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits. 304 pages. 2007.

Bd. 224 ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Parallelismus membrorum.* 320 Seiten. 2007.

Bd. 225 CHRISTIAN HERRMANN: *Formen für ägyptische Fayencen aus Qantir II.* Katalog der Sammlung des Franciscan Biblical Museum, Jerusalem, und zweier Privatsammlungen. 176 Seiten. 2007.

Bd. 226 JENS HEISE: *Erinnern und Gedenken.* Aspekte der biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit. IV–396 Seiten. 2007.

Bd. 227 HENRIKE FREY-ANTHES: *Unheilsmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger*. Vorstellungen von Dämonen im alten Israel. 384 Seiten. 2007.

Bd. 228 BOB BECKING: *From David to Gedaliah.* The Book of Kings as Story and History. XII–236 pages. 2007.

Bd. 229 ULRIKE DUBIEL: *Amulette, Siegel und Perlen.* Studien zu Typologie und Tragesitte im Alten und Mittleren Reich. 250 Seiten. 2007.

Bd. 230 MARIANA GIOVINO: *The Assyrian Sacred Tree.* A History of Interpretations. VIII–314 pages. 2007.

Bd. 231 PAUL KÜBEL: *Metamorphosen der Paradieserzählung*. X–246 Seiten. 2007.

Bd. 232 SARIT PAZ: *Drums, Women, and Goddesses.* Drumming and Gender in Iron Age II Israel. XII–156 pages. 2007.

Bd. 233 INNOCENT HIMBAZA / ADRIAN SCHENKER (éds.): *Un carrefour dans l'histoire de la Bible.* Du texte à la théologie au IIe siècle avant J.-C. X–158 pages. 2007.

Bd. 234 RICARDO TAVARES: *Eine königliche Weisheitslehre?* Exegetische Analyse von Sprüche 28–29 und Vergleich mit den ägyptischen Lehren Merikaras und Amenemhats. XIV–314 Seiten. 2007.

Bd. 235 MARKUS WITTE / JOHANNES F. DIEHL (Hrsg.): *Israeliten und Phönizier.* Ihre Beziehungen im Spiegel der Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt. VIII–304 Seiten. 2008.

Bd. 236 MARCUS MÜLLER-ROTH: *Das Buch vom Tage.* XII–644 Seiten. 2008.

Bd. 237 KARIN N. SOWADA: *Egypt in the Eastern Mediterranean during the Old Kingdom.* XXIV–312 pages, 48 figures, 19 plates. 2009. Bd. 238 WOLFGANG KRAUS (Hrsg.) / OLIVIER MUNNICH (éd.): *La Septante en Allemagne et en France / Septuaginta Deutsch und Bible d'Alexandrie.* XII–316 Seiten. 2009.

Bd. 239 CATHERINE MITTERMAYER: *Enmerkara und der Herr von Arata.* Ein ungleicher Wettstreit. VI–426 Seiten, XIX Tafeln. 2009.

Bd. 240 ELIZABETH A. WARAKSA: *Female Figurines from the Mut Precinct.* Context and Ritual Function. XII–252 pages. 2009.

Bd. 241 DAVID BEN-SHLOMO: *Philistine Iconography.* A Wealth of Style and Symbolism. XII–236 pages. 2010.

Bd. 242 JOEL M. LEMON: *Yahweh's Winged Form in the Psalms.* Exploring Congruent Iconography and Texts. XIV–244 pages. 2010.

Bd. 243 AMR EL HAWARY: *Wortschöpfung.* Die Memphitische Theologie und die Siegesstele des Pije – zwei Zeugen kultureller Repräsentation in der 25. Dynastie. XIV–532 Seiten. 2010.

Bd. 244 STEFAN H. WÄLCHLI: *Gottes Zorn in den Psalmen.* Eine Studie zur Rede vom Zorn Gottes in den Psalmen im Kontext des Alten Testaments. 200 Seiten. 2012.

Bd. 245 HANS ULRICH STEYMANS (Hrsg.): *Gilgamesch.* Ikonographie eines Helden. Gilgamesh: Epic and Iconography. XII–464 Seiten, davon 102 Seiten Abbildungen. 2010.

Bd. 246 DONNA LEE PETTER: *The Book of Ezekiel and Mesopotamian City Laments.* XXVI–208 pages. 2011.

Bd. 247 ERIKA FISCHER: *Tell el-Farʿah (Süd).* Ägyptisch-levantinische Beziehungen im späten 2. Jahrtausend v. Chr. X–442 Seiten, davon 100 Seiten Abbildungen. 2011.

Bd. 248 THIERRY PETIT: *Œdipe et le Chérubin.* Les sphinx levantins, cypriotes et grecs comme gardiens d'Immortalité. X–390 pages. 90 pages d'illustrations. 2011.

Bd. 249 WALTER DIETRICH (Hrsg.): *Seitenblicke.* Literarische und historische Studien zu Nebenfiguren im zweiten Samuelbuch. 472 Seiten. 2011.

Bd. 250 JEAN-MARIE DURAND / THOMAS RÖMER / MICHAEL LANGLOIS (éds.): *Le jeune héros.* Recherches sur la formation et la diffusion d'un thème littéraire au Proche-Orient ancien. 376 pages. 2011.

Bd. 251 MARGARET JAQUES (Hrsg.): *Klagetraditionen.* Form und Funktion der Klage in den Kulturen der Antike. 120 Seiten. 2011.

Bd. 252 MICHAEL LANGLOIS: *Le texte de Josué 10.* Approche philologique, épigraphique et diachronique. 278 pages. 2011.

Bd. 253 PAUL BÉRÉ: *Le second Serviteur de Yhwh.* Un portrait exégétique de Josué dans le livre éponyme. XVI–284 pages. 2012.

Bd. 254 GODEFROID BAMBI KILUNGA: *Prééminence de YHWH ou autonomie du prophète.* Etude comparative et critique des confessions de Jérémie dans le texte hébreu massorétique et la «Septante». XVI–224 pages. 2012.

Bd. 255 MAYER GRUBER / SHMUEL AḤITUV / GUNNAR LEHMANN / ZIPORA TALSHIR (eds.): *All the Wisdom of the East.* Studies in Near Eastern Archaeology and History in Honor of Eliezer D. Oren. XXVIII–568 pages. 2012.

Bd. 256 CATHERINE MITTERMAYER / SABINE ECKLIN (Hrsg.): *Altorientalische Studien zu Ehren von Pascal Attinger.* mu-ni u$_4$ ul-li$_2$-a-aš ĝa$_2$- ĝa$_2$-de$_3$. XVIII–458 Seiten. 2012.

Bd. 257 JEAN-MARIE DURAND / THOMAS RÖMER / JÜRG HUTZLI (éds.): *Les vivants et leurs morts.* X–294 pages. 2012.

Bd. 258 RICHARD JUDE THOMPSON: *Terror of the Radiance.* Aššur Covenant to YHWH Covenant. X–296 pages. 2013.

Bd. 259 JULIA M. ASHER-GREVE / JOAN GOODNICK WESTENHOLZ: *Goddesses in Context.* On Divine Powers, Roles, Relationships and Gender in Mesopotamian Textual and Visual Sources. XII-460 pages, including 155 figures. 2013.

Bd. 260 STEFAN ZAWADZKI: *Garments of the Gods.* Vol. 2: Texts. XIV–768 pages. 2013.

Bd. 261 EVA ANDREA BRAUN-HOLZINGER: *Frühe Götterdarstellungen in Mesopotamien.* VIII–238 Seiten mit 46 Bildtafeln. 2013.

Bd. 262 JOSHUA AARON ROBERSON: *The Awakening of Osiris and the Transit of the Solar Barques.* Royal Apotheosis in a Most Concise Book of the Underworld and Sky. XII–184 pages. 2013.

Bd. 263 DAVID T. SUGIMOTO (ed.): *Transformation of a Goddess: Ishtar – Astarte – Aphrodite.* XIV–234 pages with 124 illustrations. 2014.

Bd. 264 LUDWIG D. MORENZ: *Anfänge der ägyptischen Kunst.* Eine problemgeschichtliche Einführung in ägyptologische Bild-Anthropologie. 288 Seiten, 164 Abbildungen. 2014.

Bd. 265 JEAN-MARIE DURAND / THOMAS RÖMER / MICAËL BÜRKI (éds.): *Comment devient-on prophète?* Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 4-5 avril 2011. XII-236 pages. 2014.

Bd. 266 PATRICK M. MICHEL: *Le culte des pierres à Emar à l'époque hittite*. VIII-320 pages, 14 figures. 2014.

Bd. 267 CHRISTIAN FREVEL / KATHARINA PYSCHNY / IZAK CORNELIUS (eds.): *A «Religious Revolution» in Yehûd?* The Material Culture of the Persian Period as a Test Case. X-450 pages with 287 illustrations. 2014.

Bd. 268 ERIKA BLEIBTREU / HANS ULRICH STEYMANS (Hrsg.): *Edith Porada* zum 100. Geburtstag. A Centenary Volume. X-658 Seiten mit zahlreichen Abbildungen. 2014.

Bd. 269 ANGELIKA LOHWASSER (Hrsg.): *Skarabäen des 1. Jahrtausends.* Ein Workshop in Münster am 27. Oktober 2012. VIII-208 Seiten mit zahlreichen Abbildungen und 6 Farbtafeln. 2015.

Bd. 270 ANDREAS WAGNER (Hg.): *Göttliche Körper – Göttliche Gefühle.* Was leisten anthropomorphe und anthropopathische Götterkonzepte im Alten Orient und im Alten Testament? X-286 Seiten. 2014.

Bd. 271 JEAN-GEORGES HEINTZ: *Prophétisme et Alliance.* Des Archives royales de Mari à la Bible hébraïque. XXXIV-374 pages. 28 illustrations. 2015.

Bd. 272 ELISABETH VON DER OSTEN-SACKEN: *Untersuchungen zur Geflügelwirtschaft im Alten Orient.* XVI-676 Seiten, 245 Abbildungen, 14 Karten, 25 Tabellen, 29 Grafiken. 2015.

Bd. 273 MARGARET JAQUES: *«Mon dieu qu'ai-je fait?»* Les diĝir-šà-dab(5)-ba et la piété privée en Mésopotamie. Mit einem Beitrag von Daniel Schwemer. Env. XIV-500 pages. 2015.

Bd. 274 JEAN-MARIE DURAND / MICHAËL GUICHARD / THOMAS RÖMER (éds.): *Tabou et transgressions.* Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 11 et 12 avril 2012. XII-324 pages. 2015.

Bd. 275 INNOCENT HIMBAZA (ed.): *Making the Biblical Text.* Textual Studies in the Hebrew and the Greek Bible. Publications of the Institut Dominique Barthélemy, 1. X-206 pages. 2015.

Bd. 276 KONRAD SCHMID / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Laws of Heaven – Laws of Nature / Himmelsgesetze – Naturgesetze*. Legal Interpretations of Cosmic Phenomena in the Ancient World / Rechtsförmige Interpretationen kosmischer Phänomene in der antiken Welt. Erscheint 2016.

Bd. 277 MELANIE WASMUTH (Hg.): *Handel als Medium von Kulturkontakt*. Akten des Interdisziplinären altertumswissenschaftlichen Kolloquiums (Basel, 30.–31. Oktober 2009). VIII-184 Seiten. 2015.

ACADEMIC PRESS FRIBOURG
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN

SONDERBÄNDE / VOLUMES HORS SÉRIE

CATHERINE MITTERMAYER: *Altbabylonische Zeichenliste der sumerisch-literarischen Texte.* XII–292 Seiten. 2006.

SUSANNE BICKEL / RENÉ SCHURTE / SILVIA SCHROER / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Bilder als Quellen / Images as Sources.* Studies on ancient Near Eastern artefacts and the Bible inspired by the work of Othmar Keel. XLVI–560 pages. 2007.

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS, SERIES ARCHAEOLOGICA

Bd. 9 CLAUDE DOUMET: *Sceaux et cylindres orientaux: la collection Chiha.* Préface de Pierre Amiet. 220 pages, 24 pages d'illustrations. 1992.

Bd. 10 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung. 376 Seiten mit 603 Abbildungen im Text. 1995.

Bd. 11 BEATRICE TEISSIER: *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age.* XII–224 pages with numerous illustrations, 5 plates. 1996.

Bd. 12 ANDRÉ B. WIESE: *Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette.* Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den «Knopfsiegeln» und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie. XXII–366 Seiten mit 1426 Abbildungen. 1996.

Bd. 13 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band I. Von Tell Abu Farağ bis ᶜAtlit. VIII–808 Seiten mit 375 Phototafeln. 1997.

Bd. 14 PIERRE AMIET / JACQUES BRIEND / LILIANE COURTOIS / JEAN-BERNARD DUMORTIER: *Tell el Farᶜ ah.* Histoire, glyptique et céramologie. 100 pages. 1996.

Bd. 15 DONALD M. MATTHEWS: *The Early Glyptic of Tell Brak.* Cylinder Seals of Third Millennium Syria. XIV–312 pages, 59 plates. 1997.

Bd. 17 OLEG BERLEV / SVETLANA HODJASH: *Catalogue of the Monuments of Ancient Egypt.* From the Museums of the Russian Federation, Ukraine, Bielorussia, Caucasus, Middle Asia and the Baltic States. XIV–336 pages, 208 plates. 1998.

Bd. 18 ASTRID NUNN: *Der figürliche Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordaniens vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.* 280 Seiten und 92 Seiten Illustrationen. 2000.

Bd. 19 ANDREA M. BIGNASCA: *I kernoi circolari in Oriente e in Occidente.* Strumenti di culto e immagini cosmiche. XII–328 Seiten, Tafeln und Karten inbegriffen. 2000.

Bd. 20 DOMINIQUE BEYER: *Emar IV. Les sceaux. Mission archéologique de Meskéné–Emar. Recherches au pays d'Aštata.* XXII–496 pages, 66 planches. 2001.

Bd. 21 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 3.* Zur historischen Geographie von Idamaraṣ zur Zeit der Archive von Mari(2) und Šubat-enlil/Šeḫnā. Mit Beiträgen von Jimmy Brignoni und Henning Paul. 304 Seiten. 14 Karten. 2001.

Bd. 22 CHRISTIAN HERRMANN: *Die ägyptischen Amulette der Sammlungen BIBEL+ORIENT der Universität Freiburg Schweiz.* X–294 Seiten, davon 126 Bildtafeln inbegriffen. 2003.

Bd. 23 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 4.* Vorbericht 1988–2001. 272 Seiten. 20 Pläne. 2004.

Bd. 24 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel.* Band III. XII–364 Seiten, davon 107 Seiten Bildtafeln. 2006.

Bd. 25 JÜRG EGGLER / OTHMAR KEEL: *Corpus der Siegel-Amulette aus Jordanien.* Vom Neolithikum bis zur Perserzeit. XVIII–518 Seiten. 2006.

Bd. 26 OSKAR KAELIN: *«Modell Ägypten».* Adoption von Innovationen im Mesopotamien des 3. Jahrtausends v. Chr. 208 Seiten. 2006.

Bd. 27 DAPHNA BEN-TOR: *Scarabs, Chronology, and Interconnections.* Egypt and Palestine in the Second Intermediate Period. XII–212 text pages, 228 plates. 2007.

Bd. 28 JAN-WAALKE MEYER: *Die eisenzeitlichen Stempelsiegel aus dem ᶜAmuq-Gebiet.* Ein Beitrag zur Ikonographie altorientalischer Siegelbilder. X–662 Seiten. 2008.

Bd. 29 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band II: Von Bahan bis Tel Eton. XIV–642 Seiten, davon 305 mit Fotos und Zeichnungen. 2010.

Bd. 30 RAZ KLETTER / IRIT ZIFFER / WOLFGANG ZWICKEL: *Yavneh I. The Excavation of the «Temple Hill» Repository Pit and the Cult Stands.* XII-298 pages, 29 colour and 147 black and white plates. 2010.

Bd. 31 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band III: Von Tell el-Farᶜa Nord bis Tell el-Fir. VIII–460 Seiten, davon 214 mit Fotos und Zeichnungen. 2010.

Bd. 32 KARIN ROHN: *Beschriftete mesopotamische Siegel der Frühdynastischen und der Akkad-Zeit.* 476 Seiten, davon 66 Bildtafeln. 2011.

Bd. 33 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band IV: Von Tel Gamma bis Chirbet Husche. Mit Beiträgen von Baruch Brandl, Daphna Ben-Tor und Leonardo Pajarola. XVI–720 Seiten, mit Fotos und Zeichnungen. 2013.

Bd. 34 AMIR GOLANI: *Jewelry from Iron Age II Levant.* VIII-328 pages, including 35 plates with figures. 2013.

Bd. 36 RAZ KLETTER / IRIT ZIFFER / WOLFGANG ZWICKEL: *«The Temple Hill» Repository Pit.* XIV-290 pages text + 72 pages plates and pictures. 2015.

ACADEMIC PRESS FRIBOURG
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN

Présentation

Ce colloque sur les « Colères et repentirs divins » a réuni des biblistes, des assyriologues, et des spécialistes de l'Égypte, de la Grèce et de la Rome antiques, ainsi que du monde arabe.
Le motif de la colère divine est en effet une thématique qui est partagée par toutes les civilisations anciennes et qui perdure encore aujourd'hui dans de nombreux discours religieux. Elle suppose l'existence originelle d'une faute suscitant la colère divine, qui se manifeste ensuite dans les malheurs et catastrophes survenant au cours de l'existence des individus ou des sociétés.
Plusieurs contributions portent sur la guerre et des destructions attribuées à la colère divine. La destruction de Jérusalem par les troupes babyloniennes en 587 av. J.-C. a abondamment été investie par le thème de la colère divine. Le lien entre catastrophe militaire et punition divine est largement répandu dans le Proche-Orient ancien, où de nombreux textes explorent aussi la possibilité d'apaiser les divinités.
La maladie constitue une autre expression de la colère divine abordée dans ce volume. Dans l'Égypte ancienne comme dans la Bible hébraïque, mais aussi à l'époque mamelouke, certaines maladies de peau présentent la particularité de manifester le courroux divin directement dans le corps du fautif présupposé.
Il existe également des textes, dans la Bible comme ailleurs dans le Proche-Orient, qui contestent l'idée d'un lien entre le malheur d'un groupe ou d'un individu et la manifestation de la colère divine.
S'il est largement admis que les dieux se mettent en colère, peuvent-ils également se repentir ? Si les dieux ne se repentent pas dans un sens chrétien du terme, ils peuvent néanmoins changer d'avis, éprouver un regret, faire preuve de mansuétude ou connaître l'apaisement. Cette idée est attestée par les psaumes pénitentiels dont des exemplaires inédits découverts à Mari ont été présentés pour la première fois durant le colloque. Il existe également des exemples pour la Grèce ancienne, alors que la situation à Rome semble se présenter différemment. Dans la Bible hébraïque, c'est surtout le livre de Jonas qui peut être lu comme une fable sur le repentir divin.

Summary

This colloquium brought together biblical scholars, specialists of ancient Mesopotamia, Egypt, Greece, Rome, and of the Islamic word. The motif of divine wrath is indeed a topic that can be found in almost all ancient civilizations, but is also often used in contemporary religious discourse. It presupposes that personal or collective faults provoke divine anger, which can manifest itself in political and military catastrophes but also in personal disasters.

Several articles deal with war and destruction as manifestations of divine wrath. In the Hebrew Bible the destruction of Jerusalem in 587 BCE is often understood as the result of Yhwh's anger. In the ancient Near East, military catastrophes are seen to reflect divine punishment, such that certain texts explore the possibility of appeasing the gods. Illness is also explained as the consequence of the wrath of one or many gods. In ancient Egypt, and also in the Hebrew Bible as well as texts from the Mameluke period, particular skin diseases are understood as a material manifestation of divine anger that stigmatizes the supposed sinner's body.

In ancient Mesopotamia as well as in the Bible, other texts criticize the idea of divine retribution, arguing that a collective or personal disaster cannot or should not be explained 'logically' in terms of divine punishment.

There seems to be little doubt that almost all deities can get angry quite easily, but what about divine repentance? Since the term repentance may have a strong Christian undertone, it might be preferable to speak of a change of mind, in which gods can also regret their acts, show mercy, or be appeased. This idea is found in two penitential psalms from Mari that are published for the first time in this volume. Examples from ancient Greece also demonstrate the appeasement of divine anger, whereas in ancient Rome the situation seems to have been somewhat different. In the Hebrew Bible, the book of Jonah may be understood as a parable about how Yhwh can or cannot change his mind.